This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil
5257
3.5

J. Rehmke

Die Seele des Menschen

Aus Natur und Geisteswelt

Phil 5257.35

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

Meeresf… …d Meeresleben. Von Dr. Janson. Mit vielen …Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

…o lebendig die Fortschritte der modernen Meeresunter-suchung.

Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. Von Prof. Dr. S. Günther. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Behandelt die Entdeckungen insbesondere seit Heinrich dem Seefahrer bis zur neueren Zeit.

Luft, Wasser, Licht und Wärme. Acht Vorträge aus der Experimental-Chemie. Von Prof. Dr. R. Blochmann. Mit 103 Abbildungen im Text. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Führt unter besonderer Berücksichtigung der alltäglichen Erscheinungen des praktischen Lebens in das Verständnis der chemischen Erscheinungen ein.

Das Licht und die Farben. Von Prof. Dr. L. Graetz. Mit 113 Abbildungen. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Führt von den einfachsten optischen Erscheinungen ausgehend zur tieferen Einsicht in die Natur des Lichtes und der Farben.

Schöpfungen der Ingenieurtechnik der Neuzeit. Von Bauinspektor Curt Merckel. Mit zahlr. Abbild. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Führt eine Reihe hervorragender und interessanter Ingenieurbauten nach ihrer technischen und wirtschaftlichen Bedeutung vor.

Einführung in die Theorie und den Bau der neueren Wärmekraftmaschinen. Von Ingenieur Richard Vater. Mit zahlreichen Abbildungen. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Will durch eine allgemein bildende Darstellung Interesse und Verständnis für die immer wichtiger werdenden Gas-, Petroleum- und Benzinmaschinen erwecken.

Bau und Thätigkeit des menschlichen Körpers. Von Dr. H. Sachs. Mit 37 Abbildungen. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Lehrt die Einrichtung und Thätigkeit der einzelnen Organe des Körpers kennen und sie als Glieder eines einheitlichen Ganzen verstehen.

Die moderne Heilwissenschaft. Wesen und Grenzen des ärztlichen Wissens. Von Dr. E. Biernacki. Deutsch von Dr. S. Ebel, Badearzt in Gräfenberg. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Gewährt dem Laien in den Inhalt des ärztlichen Wissens und Könnens von einem allgemeineren Standpunkte aus Einsicht.

Bau und Leben des Tieres. Von Dr. W. Haacke. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Indem uns der Verfasser die Tiere als Glieder der Gesamtnatur zeigt, lehrt er uns zugleich Verständnis und Bewunderung für deren wunderbare Harmonie, die, wie im Großen, in dem Zusammenwirken der viele Tausende von Lebewesen, so auch im Kleinsten, in der Zweckmäßigkeit auch der unscheinbarsten Organe, sich erkennen läßt.

Die fünf Sinne des Menschen. Von Dr. Jos. Clem. Kreibig in Wien. Mit 30 Abbild. im Text. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Beantwortet die Fragen über die Bedeutung, Anzahl, Benennung und Leistungen der Sinne in gemeinfaßlicher Weise.

Grundzüge der Verfassung des deutschen Reiches. Sechs Vorträge von Prof. Dr. E. Loening. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Beabsichtigt in gemeinverständlicher Sprache in das Verfassungsrecht des deutschen Reiches einzuführen, soweit dies für jeden Deutschen erforderlich ist.

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge von Prof. Dr. von Soden. Mit zwei Karten und einem Plan von Jerusalem. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Auf Grund einer Reise durch Palästina hat der Verfasser uns hier ein Bild gezeichnet nicht nur von dem Lande selbst, sondern auch von all dem, was aus demselben hervor- oder über es hingegangen ist im Laufe der Jahrtausende — ein wechselvolles, farbenreiches Bild — die Patriarchen Israels und die Kreuzfahrer, David und Christus, die alten Assyrer und die Scharen Mohammeds lösen einander ab.

Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Will auf historischem Wege in die Wirtschaftslehre einführen, den Sinn für soziale Fragen wecken und klären.

Verkehrsentwicklung in Deutschland. 1800—1900. Sechs volkstümliche Vorträge über Deutschlands Eisenbahnen und Binnenwasserstraßen, ihre Entwicklung und Verwaltung, sowie ihre Bedeutung für die heutige Volkswirtschaft von Prof. Dr. Walther Lotz. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Erörtert nach einer Geschichte des Eisenbahnwesens insbesondere Tarifwesen, Binnenwasserstraßen und Wirkungen der modernen Verkehrsmittel.

Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Ed. Otto. Mit 27 Abbildungen auf 8 Tafeln. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Eine Darstellung der historischen Entwicklung und der kulturgeschichtlichen Bedeutung des deutschen Handwerks von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.

Allgemeine Pädagogik. Von Prof. Dr. Theobald Ziegler. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Behandelt die großen Fragen der Volkserziehung in praktischer, allgemein verständlicher Weise und in sittlich-sozialem Geiste.

Die ständischen und sozialen Kämpfe in der römischen Republik. Von Leo Bloch. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Behandelt die Sozialgeschichte Roms, soweit sie mit Rücksicht auf die die Gegenwart bewegenden Fragen von allgemeinem Interesse ist.

Aus Natur und Geisteswelt.
Sammlung
wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens.
36. Bändchen.

Die Seele des Menschen.

Von

Johannes Rehmke.

Leipzig,
Druck und Verlag von B. G. Teubner.
1902.

Phil 5257.3.5

HARVARD COLLEGE
MAY 21 1903
LIBRARY.

Walker fund.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort.

Die Scheu vor der Metaphysik und das Bemühen, der Erfahrung allein die Ehre zu geben, ist der unsere Gegenwart kennzeichnende Zug. So vollberechtigt dieser an sich ist, hat er doch das Üble in seinem Gefolge gehabt, daß die Forschung von manchen Fragen als vermeintlich metaphysischen sich fernhielt, die in Wahrheit auf dem Boden der Erfahrung gewachsen sind und auch hier ihre volle Erledigung finden können. Von diesen zum Schaden unseres wissenschaftlichen Fortschritts verkannten und beiseite geschobenen Fragen ist eine der wichtigsten die Seelenfrage. Aber je weniger man von ihr hat wissen wollen, desto mehr drängt sie sich selber auf und fordert Antwort. Man wird niemals vom Seelenleben im Einzelnen klare Kenntnis gewinnen, wenn man nicht zuvor, was Seele überhaupt sei, auf einen klaren Begriff gebracht hat; der Einzelanschauung des Seelenlebens fehlt der sichere Hintergrund, wenn die allgemeine Frage nach dem Wesen der Seele unbeantwortet geblieben ist. Dieses Büchlein giebt eine Antwort und es mag damit zugleich für mein „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" (1894 bei Leopold Voß) den guten Dienst einer Einführung leisten.

Greifswald im Oktober 1901.

Johannes Rehmke.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—2
I. Das Seelenwesen	3—76
1. Das Einzelwesen und die Bestimmtheit	3—13
2. Die Seele als Veränderliches	13—24
3. Leib und Seele	24—35
4. Die Seele als einfaches Einzelwesen	35—40
5. Die Seele als Bewußtsein	40—50
6. Gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein	50—59
7. Die Seele als Wille	60—72
8. Das Subjekt des Bewußtseins	72—75
II. Das Seelenleben	76—156
A. Der Mensch als gegenständliches Bewußtsein	78—107
a. Der Mensch als wahrnehmendes Bewußtsein	78—87
b. Der Mensch als vorstellendes Bewußtsein	87—107
B. Der Mensch als denkendes Bewußtsein	107—117
C. Der Mensch als zuständliches Bewußtsein	117—138
D. Der Mensch als ursächliches Bewußtsein	138—156

Einleitung.

Daß der Mensch eine Seele habe, wird niemand in Frage stellen; nur darüber, was unter Seele verstanden werden müsse, besteht Streit. Wir Menschen, die wir wahrnehmen und denken, fühlen und vorstellen, wünschen und wollen, nennen uns seelische Wesen. Es ist zweifellos Wirkliches, das den Menschen von seiner Seele sprechen läßt, in der ihm ein Besonderes seiner Erfahrungswelt gegeben ist.

Der Satz, daß der Mensch eine Seele habe, ist in der That der allgemeinen Zustimmung ebenso sicher, wie der andere, daß der Körper eine Gestalt habe. Aber während der Sinn dieses Satzes durchaus eindeutig und fraglos klar ist, da die Gestalt einstimmig als Bestimmtheit des Körpers begriffen wird, steht jener Satz noch zweideutigen Sinnes vor uns und drängt uns die Frage auf, wie denn das Wirkliche überhaupt, das wir Seele nennen, in Wahrheit zu begreifen sei.

Diese Frage ist für die Psychologie eine grundlegende, aber eben deshalb gerade ist sie selber gar nicht eine psychologische, sondern vielmehr eine ontologische, das heißt nicht die Seelenlehre, sondern die Seinslehre, nicht die Psychologie, sondern die Ontologie giebt auf sie die Antwort. Man mißverstehe dieses nicht. „Auch die Psychologie," höre ich sagen, „beantwortet die Frage nach der Seele." Ganz richtig; und doch ist eine andere die Frage: „Was ist die Seele überhaupt?", und eine andere die von der Psychologie beantwortete Frage: „Was ist die Seele im Besonderen?"

Wer da annehmen sollte, die Beantwortung der letzteren Frage müsse der der ersteren vorausgehen, da sonst jene Antwort gar nicht zu beschaffen sei, der geht augenscheinlich von der Meinung aus, daß durch die psychologische Forschung, das heißt durch die Untersuchung der besonderen seelischen Er-

ſcheinungen, das Wirkliche, was wir Seele nennen, uns überhaupt erſt vorgeführt und als ſolches gegeben werde. Dem iſt aber in der That nicht ſo, ſondern das Seeliſche oder die Seele iſt als Wirkliches uns doch auch ſchon gegeben, wenn wir noch keine pſychologiſchen Forſchungen betreiben. Überdies muß man ſich klar machen, daß die ontologiſche Betrachtung dieſes Wirklichen „Seele" ja eine ganz andere als die pſychologiſche ſei, und daß ferner die Ergebniſſe der letzteren doch in keiner Weiſe eine grundlegende Bedeutung für die ontologiſche Betrachtung haben könnten, was umgekehrt allerdings durchaus der Fall iſt. Man halte ſich alſo nur immer den Doppelſinn der Frage: „Was iſt die Seele?" klar vor Augen, dann kann die Einſicht nicht fehlen, daß die ontologiſche Antwort: „Was iſt die Seele überhaupt", der pſychologiſchen: „Was iſt die Seele im Beſonderen" vorausgehen müſſe.

I. Das Seelenwesen.

1.

Das Wirkliche, welches wir Seele nennen, muß entweder Einzelwesen oder Bestimmtheit von Einzelwesen sein; denn was auch immer von dem mannigfaltig Gegebenen unserer Erfahrung in Betracht gezogen wird, in allen Fällen ergiebt sich, daß hier entweder ein Einzelwesen oder eine Bestimmtheit (Merkmal, Eigenschaft, Zustand) von Einzelwesen vorliegt. Also die zwei Begriffe, welche die beiden allgemeinsten für das Gegebene überhaupt bedeuten, sind Einzelwesen und Bestimmtheit.

Der Wald, der Baum, der Zweig, das Blatt, die Zelle, und ebenso das Reich, die Provinz, die Stadt, das Haus, der Tisch, sowie der Staat, die Gemeinde, die Familie, der Mensch: alle sind zweifellos Einzelwesen; dagegen die Farbe, die Wärme, die Härte, die Gestalt, die Größe, der Ort, die Bewegung, die Ruhe, und ebenso das Gefühl, der Trieb, die Klugheit, die Schönheit, die Tugend und das Laster bedeuten ohne Frage Bestimmtheiten von Einzelwesen.

Die Aufteilung des Gegebenen unserer Erfahrung in diese zwei Begriffe darf aber nicht dahin verstanden werden, als ob etwa die beiden logischen Gruppen, Einzelwesen und Bestimmtheit, sich im Gegebenen neben und außer einander fänden; vielmehr ist keine einzige Bestimmtheit gegeben, sie sei denn an einem Einzelwesen gegeben, und ebenfalls giebt es kein Einzelwesen, es habe denn Bestimmtheiten an sich aufzuweisen.

Sehen wir auf die Mannigfaltigkeit des Gegebenen in beiden Gruppen, so finden wir ein ihnen beiden gemeinsames Kennzeichen: daß nämlich sowohl jedes gegebene Einzelwesen als auch jede gegebene einzelne Bestimmtheit ein Besonderes ist. Hierbei mag hervorgehoben werden, daß jedes Einzelwesen ein besonderes Gegebenes eben gerade durch seine Bestimmtheit ist,

während die Bestimmtheit ein besonderes Gegebenes durch sich selber ist. Der Baum vor meinem Fenster ist ein besonderes Einzelwesen gegenüber anderen mit ihm gegebenen z. B. durch seine Ortsbestimmtheit; das Grau seiner Rinde aber ist eine besondere Bestimmtheit, sei es gegenüber anderen Farben, sei es gegenüber anderen Bestimmtheiten, schon durch sich selber.

Einen wichtigen Unterschied aber zeigen die zwei allgemeinen Gruppen des Gegebenen überhaupt in Ansehung ihres Gegebenseins, gemäß welchem sich jedes Einzelwesen (Individuum) als Einziges (Unicum), jede Bestimmtheit dagegen als Allgemeines darstellt. Wann immer uns ein Einzelwesen gegeben ist, so ist es immer nur einmalig gegeben. Mag auch zu gleicher Zeit oder in späterer Zeit anderes Einzelwesen, das mit jenem, wie man sagt, „völlig" übereinstimmt, aufgewiesen werden, so ist und bleibt dieses doch immer ein anderes Einzelwesen, und jenes, wie dieses, ist und bleibt mit vollem Grund Einziges genannt. Eine Bestimmtheit jedoch, die uns an einem gewissen Einzelwesen gegeben ist, kann uns entweder zu gleicher Zeit oder später ebenfalls an anderem Einzelwesen, kann also mehrmalig gegeben sein; sie ist als ein und dieselbe Bestimmtheit eben allen, an denen sie sich findet und finden kann, gemein und heißt dementsprechend Allgemeines.

Wir haben aber, wie bemerkt, in der bunten Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungswelt gar nichts Einzelnes, das nicht ein Besonderes wäre; diesen Begriff trägt im Gegebenen sowohl das Einzelwesen, als auch die Bestimmtheit mit vollem Recht, aber das Einzelwesen ist eben einziges, die Bestimmtheit dagegen allgemeines Besonderes.

Den Weidenbaum als dieses besondere Gegebene vor meinem Fenster giebt es nur einmal; stände auch nach hundert Jahren an derselben Stelle ein völlig gleicher Weidenbaum, so würde dies doch die Einzigkeit des heutigen Baums in keiner Weise fraglich machen. Das Graugrün seiner Blätter als dieses besondere Gegebene dagegen findet sich mehrmalig, findet sich an allen Weidenbäumen, die mit ihm oder nach ihm gegeben sind, als eine und dieselbe, ihnen allen gemeine Bestimmtheit.

Ein zweiter bedeutungsvoller Unterschied zwischen Einzelwesen und Bestimmtheit im Gegebenen überhaupt aber zeigt sich darin, daß nur das Einzelwesen Veränderliches sein kann, während Bestimmtheit ausnahmslos Unveränderliches ist.

Gegen den Satz, daß das als Bestimmtheit Gegebene unveränderlich sei, also keine Veränderung erfahren könne, mag sich wohl anfänglich Widerspruch regen. Wir sind es gewohnt, davon zu sprechen, daß die Farbe oder die Gestalt eines Dinges *sich* verändert habe; wir pflegen von der Bewegung, die sich beschleunigt oder verlangsamt habe, von dem Verstande, der zugenommen, von der Schönheit, die abgenommen habe, zu reden; aber all dies, das eine Veränderung erfahren haben soll, ist doch nicht Einzelwesen, sondern zweifellos Bestimmtheit von Einzelwesen! Indessen, prüfen wir die Sache, so wird bald offenbar, daß jene Redensart im Grunde nur als ein verkürzter Ausdruck gelten könne für die eigentliche Thatsache, daß ein Einzelwesen, dessen Bestimmtheit Farbe, Bewegung, Verstand u. s. f. ist, sich in dieser Bestimmtheit verändert habe, nicht aber findet sich jemals, daß die Bestimmtheit selber *Veränderung* erfahre.

Oder verhält es sich nicht etwa in Wahrheit so, wenn man zu sagen pflegt, die Farbe oder Bewegung habe eine Veränderung erfahren? Ich lese niemals anderes an den Thatsachen ab, als daß ein Ding, das vorher eine besondere Farbe (grün) oder eine besondere Bewegung (langsam) als seine Bestimmtheit hatte, jetzt eine *andere* Farbe (rot) oder eine *andere* Bewegung (schnell) als seine Bestimmtheit aufweist. Nicht das ist der Fall, daß sich „grün" in „rot", oder „langsam" in schnell" *verändert* hätte, denn „grün" oder „langsam" waren nur *früher*, sind jedoch jetzt *nicht mehr* da. Aber etwas, das sich verändert, muß doch sowohl den früheren als auch den jetzigen Zeitpunkt als *seine* Zeitbestimmtheit beanspruchen. Sagen wir also, die Farbe oder die Bewegung des Dinges habe *sich* verändert, so dürfen wir dies nur in dem Sinne verstehen, das *Ding* habe sich *in seiner Farbe* oder *in seiner Bewegung* verändert. Das Veränderliche also ist allemal nur das *Einzelwesen* und niemals dessen Bestimmtheit, die allemal Unveränderliches ist und bleibt.

Wir haben diese Behauptung nach zwei Seiten sicher zu stellen. Der erste Punkt betrifft den sich leicht einschleichenden Irrtum, der „Unveränderliches" und „Unvergängliches" oder „Ewiges" zusammenwirft. Es ist zunächst nicht wahr, daß für das besondere Gegebene überhaupt zwischen seinem Nichtsein und Sein das Werden und zwischen seinem Sein und Nicht-

sein das Vergehen liegen müsse; das paßt thatsächlich nur auf Einzelwesen; die einzelne Bestimmtheit dagegen kennt nur Sein oder Nichtsein, und eben deshalb ist sie das Unveränderliche: entweder sie „ist" oder sie „ist nicht". „Sein" oder „Nichtsein" der Bestimmtheit aber ist begründet in ihrem Gegebensein oder Nichtgegebensein *an einem Einzelwesen*; ihr „Sein" oder „Nichtsein" hängt durchaus hiervon ab. Von „Unvergänglichkeit", das heißt Ewigkeit, oder von einem steten Verharren einer Bestimmtheit zu reden, hat nur Sinn unter der Voraussetzung eines unvergänglichen *Einzelwesens*.

Ob es also „unvergängliche" Bestimmtheit gebe, die demnach nur „Sein", nicht aber „Nichtsein" kennt, hängt davon ab, ob unvergängliches Einzelwesen besteht. So viel aber steht fest, daß derartige Bestimmtheit dann immer nur ganz allgemeinster Art sein könnte, weil sonst das Einzelwesen, an dem sie gegeben sein muß, nicht Veränderliches, sondern selber Unveränderliches sein würde: was zu erläutern gerade der zweite Punkt, dem wir uns nun zuwenden, Gelegenheit bietet.

Das Gegebene, welches wir die Bestimmtheit nennen, zeigt untereinander mannigfache logische Beziehungen, von denen für unseren Zweck nur die der Über- und Nebenordnung in Betracht kommen. Die übergeordnete Bestimmtheit ist die allgemeinere gegenüber den ihr untergeordneten, diese sind die weniger allgemeinen, welche sich in ihrer Besonderheit von einander unterscheiden und dadurch als besondere Bestimmtheiten gegen einander sich abheben, während sie jene „übergeordnete" Bestimmtheit als das ihnen *allen Gemeinsame* aufweisen. Diese gemeinsame Bestimmtheit können wir daher im Blick auf die ihr untergeordneten, die wir „besondere Bestimmtheiten" nennen, *deren* Allgemeines heißen. So ist die Bestimmtheit „Farbe" das Allgemeine der besonderen Bestimmtheiten „grün", „gelb", „blau" und „rot", ebenso die Bestimmtheit „Gestalt" das Allgemeine der besonderen Bestimmtheiten „rund", „oval", „eckig" u. s. f., ebenso die Bestimmtheit „Bewegung" das Allgemeine der besonderen Bestimmtheiten „langsam", „schnell" u. s. f., und ferner ist die Bestimmtheit „Örtlichkeit des Dinges in aufeinander folgenden Zeiten" das Allgemeine für die besonderen Bestimmtheiten „Bewegung" und „Ruhe" d. i. für „verschiedene Örtlichkeit in aufeinander folgenden Zeiten" und „dieselbe Örtlichkeit in aufeinander folgenden Zeiten".

Welche Thatsache einer Veränderung wir nun auch untersuchen mögen, es ergiebt sich stets, daß das Einzelwesen, welches sich verändert zeigt, nur in Ansehung der Besonderheit einer Bestimmtheit „anders" geworden ist, und zwar eben der Bestimmtheit, nach welcher in dem jedesmaligen besonderen Fall die bestimmte Veränderung benannt ist. War ein Ding grün, das jetzt rot ist, so sprechen wir von einer Farbenveränderung des Dinges; in diesem Falle ist die Besonderheit der Farbe des Dinges jetzt eine andere, als die frühere, indem das Ding, welches früher die besondere Bestimmtheit grün aufwies, jetzt in der besonderen Bestimmtheit „rot" sich bietet. Die allgemeinere „übergeordnete" Bestimmtheit „Farbe" aber, welche das dem „grün" und dem „rot" Allgemeine ist, hat das Ding gleicherweise früher, wie auch jetzt, zu eigen, sie ist daher auch nicht selber „anders" geworden, wie aus dem üblichen verkürzten Ausdruck „die Farbe des Dinges hat sich verändert" wohl herausgelesen werden mag. Wohl aber ist das Ding in seiner besonderen Farbenbestimmtheit anders geworden, da jetzt eine andere Besonderheit der Farbe des Dinges da ist, es jetzt eben rot und nicht mehr grün ist.

War ein Ding rund, das jetzt oval ist, so heißt demnach diese Veränderung, da das dem „rund" und „oval" Gemeinsame die Dingbestimmtheit „Gestalt" oder „Form" ist, eine Gestalt- oder Formveränderung des Dinges; auch hier besteht das Andersgewordensein, die Veränderung des Dinges nur darin, daß an die Stelle der einen Besonderheit der Gestaltbestimmtheit des Dinges eine andere getreten ist.

Bewegte sich ein Ding, das sich jetzt schnell bewegt, früher langsam, so sprechen wir von einer Bewegungsveränderung des Dinges, weil es eben jetzt eine andere Besonderheit seiner Bewegungsbestimmtheit aufweist, als früher, also nur in der Besonderheit seiner Bewegung anders geworden ist. Bewegte sich aber vorher überhaupt irgendwie ein Ding, das jetzt ruht, so haben wir selbstverständlich nicht Bewegungsveränderung des Dinges zu verzeichnen, sondern eine Veränderung desselben in Ansehung der in aufeinander folgenden Zeiten ihm eignenden Örtlichkeit: früher war seine Örtlichkeit in aufeinander folgenden Zeiten eine verschiedene und an die Stelle dieser Besonderheit ist die andere getreten, in der es in aufeinander folgenden Zeiten ein und dieselbe Örtlichkeit aufweist.

Die Thatsachen unserer Erfahrung belehren uns also einmütig, daß nur Einzelwesen Veränderung erfahren können, daß niemals aber Bestimmtheiten sich verändern, sowie ferner, daß im Besonderen Veränderung immer nur einen Wechsel von Besonderheiten und zwar derjenigen Bestimmtheit bedeutet, nach welcher die Veränderung des Einzelwesens von uns in dem bestimmten Falle benannt wird.

Steht dieser Satz von der Veränderung im Gegebenen überhaupt fest, so folgt daraus, daß das Einzelwesen ein Veränderliches nur in Ansehung solcher Bestimmtheit sein kann, für die es mehrere Besonderheiten giebt, die also, mit anderen Worten, das Allgemeine mehrerer besonderer Bestimmtheiten bedeutet. Gäbe es etwa nur Farbe schlechtweg oder nur Bewegung schlechtweg von Einzelwesen u. s. f., aber keine besonderen Farben oder keine besonderen Bewegungen u. s. f., so würde Farben- und Bewegungsveränderung von Einzelwesen u. s. f. unmöglich sein.

Es folgt aber ferner auch aus dem Satze von der Veränderung, daß die Einzelwesen nur diejenige Bestimmtheit überhaupt verlieren können, die als eine besondere Bestimmtheit anderen besonderen nebengeordnet ist, die also mit anderen eben einer gemeinsamen, allgemeineren Bestimmtheit untergeordnet sind. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist ja ein Wechsel von Besonderheiten für das Einzelwesen möglich und denkbar. So kann ein Einzelwesen seine Bestimmtheit „grün" oder „rund" oder „langsam" nur verlieren, weil alle thatsächlich besondere Bestimmtheiten sind und ihnen als solchen, wie wir wissen, andere Bestimmtheiten, z. B. „rot" bezw. „oval" bezw. „schnell", gegenüberstehen, die mit jenen ja eine allgemeinere Bestimmtheit, nämlich Farbe bezw. Gestalt bezw. Bewegung, gemein haben. Unverlierbare Bestimmtheiten des Einzelwesens sind aber diejenigen, welche wir nicht als eine von mehreren Bestimmtheiten, die einer und derselben Bestimmtheit des Einzelwesens als ihrem Allgemeinen unterliegen, ansprechen können. In diesem Sinne bedeuten Farbe schlechtweg und Gestalt schlechtweg unverlierbare Bestimmtheiten des körperlichen Einzelwesens; Farbe und Gestalt als Bestimmtheit des einzelnen Körpers steht und fällt erst mit dem Körper selber; dieser kann sie nicht verlieren, denn wir kennen keine Körperbestimmtheit, deren eine besondere Bestimmtheit Farbe schlechtweg oder Gestalt schlechtweg wäre. Solche unverlierbare

Bestimmtheiten des Einzelwesens wollen wir *letztes Allgemeines* nennen.

Welche Bestimmtheiten eines Einzelwesens nun letztes Allgemeines seien, das läßt sich selber nur aus den Thatsachen der Erfahrung feststellen. Von jeder Bestimmtheit aber, die dem Einzelwesen einmal verloren geht, dürfen wir mit Sicherheit behaupten, daß sie nicht letztes Allgemeines sei, sondern vielmehr eine besondere Bestimmtheit sein müsse, und daß demzufolge, weil sie verloren gegangen ist, an ihrer Stelle eine andere besondere Bestimmtheit gegeben sein müsse, die mit ihr zusammen einer allgemeineren Bestimmtheit des Dinges untergeordnet ist. Wir dürfen also diese Folgerung aus dem Satze von der Veränderung überhaupt ziehen, daß das Einzelwesen, wenn es überhaupt eine Bestimmtheit verloren hat, eine andere Bestimmtheit, die mit jener zusammen einer allgemeineren Bestimmtheit des Dinges untergeordnet ist, haben *muß*.

Gegen diese Behauptung mögen anfangs Bedenken wach werden, indem man an der überlieferten Meinung festhalten möchte, es sei doch wenigstens auch möglich, daß ein Einzelwesen eine Bestimmtheit verliere, ohne daß als Ersatz sei es eine ihr nebengeordnete Bestimmtheit, sei es überhaupt irgend eine andere Bestimmtheit für sie eintrete, sondern vielmehr die Stelle leer bleibe und der *Mangel* der früheren Bestimmtheit einzig und allein für das Einzelwesen zu verzeichnen sei, also der bloße Verlust einer Bestimmtheit die ganze Veränderung des Einzelwesens ausmache. Ich gestehe, daß ich nicht weiß, welche Erfahrungsthatsachen diese Meinung stützen und begründen können; meines Wissens ist niemals an die Stelle einer verloren gehenden Bestimmtheit irgend welchen Einzelwesens nur das bloße Nichthaben dieser Bestimmtheit getreten; alle Fälle unserer Erfahrung von Veränderung des Einzelwesens zeigen vielmehr, wie ich meine, ausnahmslos den Wechsel oder Austausch von Besonderheiten einer Bestimmtheit des Einzelwesens, und somit werden wir ruhig, bis uns ein gegenteiliger Fall nachgewiesen ist, bei dem Satze verharren: *Das Einzelwesen tauscht bei jeder Veränderung, die es erfährt, eine Besonderheit gegen eine andere seiner Bestimmtheit aus.* Hierin, aber auch in nichts anderem mehr, besteht in jedem einzelnen Falle die Veränderung des Veränderlichen im Gegebenen überhaupt.

Wer etwa meinen sollte, daß, wenn ein Ding, das bisher sich bewegte, aber jetzt sich nicht mehr bewegt, in Wahrheit doch nur der Verlust der Bestimmtheit „Bewegung" vorläge und nicht auch noch der Eintausch einer neuen besonderen Bestimmtheit, der übersieht, daß „Ruhe" thatsächlich nicht nur „Nichtbewegung" bedeute, sondern zugleich auch, daß das Ding ein und dieselbe Örtlichkeit in aufeinander folgenden Augenblicken habe, daß also der Verlust der Bewegung für das Ding in der That zugleich den Gewinn einer neuen Besonderheit („Ruhe") derjenigen allgemeinen Bestimmtheit mit sich führt, als deren andere besondere Bestimmtheit wir die Bewegung kennen. Auch dieser Fall einer Veränderung des Dinges also bestätigt nur unsere Behauptung, daß einem Einzelwesen keine Bestimmtheit verloren gehen kann, wenn sie nicht ersetzt wird durch eine andere ihr nebengeordnete Bestimmtheit und daß eben in diesem Ersatze recht eigentlich jegliche Veränderung besteht.

Fassen wir das bisher Erörterte, das wir der Seinslehre (Ontologie) entnahmen, zusammen, so sagen wir: die Betrachtung des Gegebenen überhaupt bietet an besonderem Gegebenen Einzelwesen und Bestimmtheit. Einzelwesen ist immer Einziges (Unikum), Bestimmtheit immer Allgemeines. Veränderliches ist nur Einzelwesen, Allgemeines aber ist ausnahmslos Unveränderliches. Es giebt verlierbare und unverlierbare Bestimmtheiten des Einzelwesens; unverlierbar ist letztes Allgemeines d. h. solche Bestimmtheiten, die selber nicht wiederum als Besonderung einer allgemeineren Bestimmtheit des Einzelwesens gegeben sein können. Veränderlich ist das Einzelwesen immer nur in einer solchen Bestimmtheit, die als das Allgemeinere mehreren besonderen Bestimmtheiten eigen ist, und Veränderung bedeutet das Eintreten der einen Besonderheit jener allgemeineren Bestimmtheit für eine andere derselben Bestimmtheit. Jede Veränderung ist eine ganz bestimmte und sie wird benannt nach jener allgemeineren Bestimmtheit, deren verschiedene Besonderheiten das bildet, was verloren geht und was neu an dem Dinge auftritt.

So kann es denn vorkommen, daß in dem einen Fall von bestimmter Veränderung des Dinges (z. B. von „rosarot" zu „dunkelrot", von „langsam" zu „schnell") eine Bestimmtheit des Dinges (z. B. die Röte, die Bewegung schlechtweg) als die in diesem Fall „allgemeinere" Bestimmtheit sowohl früher als

auch jetzt am Dinge da ist, also selber nicht verloren ging, während in einem anderen Falle von bestimmter Veränderung (von „rot" zu „blau", von „Bewegung" zu „Ruhe") ein und dasselbe Gegebene, was im ersten Falle nicht verloren ging (Röte, Bewegung), hier verloren geht, eben weil es in diesem Falle bestimmter Veränderung nicht die „allgemeinere Bestimmtheit", wie in dem ersteren Falle, sondern vielmehr die eine Besonderheit einer allgemeineren Bestimmtheit bedeutet. Im ersteren Falle haben wir eben eine Rotveränderung und Bewegungsveränderung des Dinges, im letzteren aber eine Farbenveränderung und eine Veränderung, welche das Ding in Ansehung der ihm in aufeinander folgenden Augenblicken eigenen Örtlichkeit trifft. Es kann uns also nicht stoßen, daß in dem einen Falle der Veränderung Röte und Bewegung verharren, während sie in dem anderen Falle verloren gehen. Wenn aber letzteres der Fall sein kann, so ist daraus ersichtlich, daß Gegebenes, wie Röte und Bewegung, nicht zu den unverlierbaren Bestimmtheiten eines Einzelwesens, also auch nicht zum letzten Allgemeinen im Gegebenen überhaupt zu zählen ist.

Aber noch eine andere Erwägung über Einzelwesen und Bestimmtheit des Gegebenen überhaupt haben wir als eine für unseren Zweck grundlegende aus der Seinslehre zu entnehmen. Die Thatsachen unserer Erfahrung lehren uns sowohl unter den Einzelwesen als auch unter den Bestimmtheiten zwischen einfachen und zusammengesetzten unterscheiden. Einfaches sind nur diejenigen Bestimmtheiten, welche als solche keiner Zergliederung sich fügen, mit anderen Worten sich als letztes Allgemeines erweisen; Einfaches solcher Art können also nur die unverlierbaren Bestimmtheiten von Einzelwesen sein, wie z. B. Farbe und Gestalt, Örtlichkeit und Zeitlichkeit schlechtweg. Zusammengesetztes sind alle die Bestimmtheiten des Einzelwesens überhaupt, die nicht ein letztes Allgemeines bedeuten und eben deshalb dem zergliedernden Denken als eine aus Besonderheit und allgemeinerer Bestimmtheit „zusammengesetzte" Einheit erscheinen, wie z. B. die rote Farbe, die runde Gestalt, die schnelle Bewegung des Dinges, die Einheit von Farbe schlechtweg und einer Farbenbesonderheit, von Gestalt schlechtweg und Gestaltsbesonderheit, von Bewegung schlechtweg und Bewegungsbesonderheit ist.

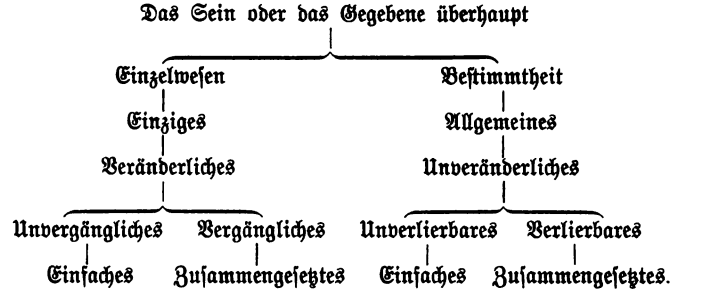
Einfache Bestimmtheit des Einzelwesens heißt also alles Unzerlegbare unter den Bestimmtheiten des Gegebenen über-

haupt, zusammengesetzte Bestimmtheit dagegen nennen wir alles Zerlegbare unter ihnen.

Nicht dasselbe gilt vom Einzelwesen des Gegebenen überhaupt. Es giebt kein schlechtweg unzerlegbares Einzelwesen unserer Erfahrungswelt, einzig schlechtweg unzerlegbar zeigt sich nur die unverlierbare Bestimmtheit, das letzte Allgemeine des Einzelwesens. Worauf unser Blick unter den Einzelwesen des Gegebenen überhaupt auch fallen mag, wir treffen auf kein Einzelwesen, sei es in der Wahrnehmung, sei es in der Vorstellung, das sich nicht als die Einheit von *mehreren* Bestimmtheiten und daher eben auch in mehrere Bestimmtheiten zerlegbar erwiese. Selbst die Leibnizsche „Monade" und das Herbartsche „Reale" haben als Gegebenes, auch wenn wir ihnen nur eine „Qualität" zubilligen, trotzdem mehr als eine Bestimmtheit, nämlich jene eine „Qualität" und dazu die Zeitlichkeit d. i. das „irgendwann Gegebensein". Nichtsdestoweniger aber unterscheiden wir zwischen einfachen und zusammengesetzten *Einzelwesen*, wobei einfaches Einzelwesen dasjenige bedeutet, welches sich nicht in mehrere *Einzelwesen* zerlegen läßt, also unserm Denken nicht als eine aus Einzelwesen zusammengesetzte Einheit gegeben sein kann. In *diesem* Sinne ist einfaches Einzelwesen z. B. das von der naturwissenschaftlichen Forschung behauptete Atom, das jedoch, eben weil es ein *Einzelwesen* ist, selbstverständlich auch zugleich etwas Zusammengesetztes darstellt, nämlich die Einheit von mehrerem Allgemeinen als seinen Bestimmtheiten darstellt, indem es dem zergliedernden Denken zum mindesten die vier Bestimmtheiten Größe, Gestalt, Örtlichkeit und Zeitlichkeit zeigt. Als einfaches, *nicht in Einzelwesen wieder zerlegbares* Einzelwesen gilt das Atom aber mit vollem Rechte für ein *unvergängliches* Einzelwesen.

Zusammengesetztes Einzelwesen ist alles dasjenige Gegebene, das sich als die Einheit einer Mehrzahl von Einzelwesen erweist; ein solches ist z. B. jeder von uns wahrgenommene einzelne Körper, ebenso der Wald, das Dorf, der Verein, der Staat u. s. f., denn auch letztere bilden eine Einheit d. i. ein notwendiges Zusammen von Einzelwesen. Das zusammengesetzte Einzelwesen als das in Einzelwesen wieder zerlegbare ist eben deshalb auch das *Vergängliche* im Gegebenen überhaupt.

Wir bringen diese grundlegenden Erörterungen zum Abschluß in folgender Seinstafel:



2.

Daß ein besonderes Gegebenes, welches weder Körper noch körperliche Bestimmtheit ist, in unserer Erfahrungswelt anzuerkennen sei, wird in heutiger Zeit vor dem wissenschaftlichen Gerichtsstand nicht mehr geleugnet werden dürfen. Wir nennen jenes Gegebene Seele, ohne mit dieser Benennung irgendwie einer Entscheidung vorzugreifen und schon irgendwie bestimmen zu wollen, ob dieses Besondere Einzelwesen oder Bestimmtheit sei.

Die materialistische Auffassung von der Seele tritt, obgleich sie ja wissenschaftlich gerichtet erscheint, in unserer „gebildeten" und „ungebildeten" Gesellschaft heute noch massenhafter auf, als in den früheren Zeiten und dies in beiden Formen, indem die Meinung, die Seele sei ein körperliches Einzelwesen, vor allem bei den „Ungebildeten" im Schwange geht, während sich die Meinung, die Seele sei eine Bestimmtheit des Leibes, insbesondere des Gehirns, vor allem bei den „Gebildeten" gepflegt sieht. Dieser Umstand mag es rechtfertigen, daß hier auf die letztere Meinung wenigstens mit einigen Worten noch eingegangen wird.

Zu dem, was diese Materialisten die Leibes- oder Gehirnbestimmtheit „Seele" nennen, gehört zweifellos auch für sie z. B. das Wahrnehmen und das Fühlen, andererseits gilt ihnen die „Seele" als eigenartige Gehirnbestimmtheit gegenüber anderen, die auch wir als Gehirnbestimmtheiten anerkennen, wie Farbe und Größe. Diese letzteren kennzeichnen sich als unverlierbare Bestimmtheiten des Gehirns; sie können, weder die eine auf die andere, noch zusammen auf eine dritte Gehirn-

bestimmtheit als auf die allgemeinere bezogen werden, sind also letztes Allgemeines der Dingwirklichkeit. Daß andererseits Wahrnehmen und Fühlen überhaupt eigenartige, voneinander unterschiedene Bestimmtheiten seien, wird von unseren Materialisten zugestanden werden. Indeß das Andere muß unseres Erachtens doch auch eingeräumt werden, daß Wahrnehmen und Fühlen ebenfalls unverlierbare Bestimmtheiten ihres Einzelwesens seien, denn auch sie sind weder die eine auf die andere, noch auch zusammen auf eine dritte als die allgemeinere ihres Einzelwesens zu beziehen. Daß ihre allgemeinere Bestimmtheit nicht eine der auch uns bekannten unverlierbaren Gehirnbestimmtheiten, wie Farbe und Größe, sei, werden alle zugestehen. Da man aber gewöhnt ist, Wahrnehmen und Fühlen als besondere seelische Bestimmtheiten zu bezeichnen, so sehen wir schon den Materialisten triumphierend auf die „Seele" zeigen als die angebliche Gehirnbestimmtheit, in welcher sich „Wahrnehmen" und „Fühlen" als in der allgemeineren Bestimmtheit zusammenfinden sollen. Er sieht also offenbar die Schwierigkeit noch nicht, dem Worte „Seele" als der Bezeichnung einer angeblichen, das Wahrnehmen und Fühlen zusammenfassenden, allgemeineren Bestimmtheit einen klaren Inhalt zu verschaffen. Aber auch wenn ihm dies gelingen sollte, wie wollte er sich mit der Thatsache abfinden, daß Wahrnehmen und Fühlen, die nach ihm doch zwei verschiedene Besonderungen einer allgemeineren Bestimmtheit bedeuten sollen, als diese zwei Besonderungen zu gleicher Zeit gegeben sind! In der Dingwelt finden wir sonst doch überall den Satz bestätigt, daß von zwei Besonderungen einer Bestimmtheit, z. B. von Röte und Bläue als zwei Besonderungen der Farbe, immer nur eine zur Zeit, nicht beide zugleich dem Einzelwesen an derselben Stelle gegeben sein können. Indessen aus dieser Schwierigkeit könnte sich unser Materialist dadurch herausziehen, daß er auf die vielen besonderen Gehirnstellen hinweist und behauptet, wenn Wahrnehmen und Fühlen als die besonderen seelischen Bestimmtheiten des Gehirns zugleich auftreten, so sei dies ebenso zu erklären, wie wenn Röte und Bläue als die besonderen Farbenbestimmtheiten zugleich einem Dinge eigen sind: sie treten dann als Bestimmtheiten eben an verschiedenen Gehirnstellen auf.

Immerhin würde dies jedoch nur ein Ausweichen vor

unserem Bedenken und nicht eine Beseitigung desselben sein. Denn, wenn wir im Gegebenen überhaupt zwei verschiedene Bestimmtheiten als die Besonderungen einer allgemeineren Bestimmtheit eines Einzelwesens erkennen, so ist damit für dieses Einzelwesen doch wenigstens immer die Möglichkeit gesetzt, daß es eine Veränderung erfahre, die in dem Austausch der beiden Besonderheiten der allgemeineren Bestimmtheit besteht. Für unseren Materialisten würde dies bedeuten, daß er behaupten müßte, das Gehirn könnte an irgend einer Stelle eine Veränderung in seiner „Seele" als seiner angeblichen Bestimmtheit erfahren in dem Sinne, daß an die Stelle eines Wahrnehmens ein Fühlen und umgekehrt an die Stelle eines Fühlens ein Wahrnehmen träte, oder, wie wohl obenhin gesprochen zu werden pflegt, aus dem Wahrnehmen ein Fühlen und umgekehrt aus dem Fühlen ein Wahrnehmen würde. Niemand aber wird eine derartige Behauptung auch nur auszusprechen wagen.

Doch selbst wenn wir dieses Bedenken fallen lassen könnten — in der That ist es nicht möglich —, so wäre und bliebe doch die erste Schwierigkeit ungehoben, dem Worte „Seele" als der angeblichen allgemeineren Gehirnbestimmtheit für Wahrnehmen und Fühlen einen klaren Inhalt zuzuweisen. Was sollten wir denn hier unter „Seele" verstehen? Etwa „Bewußtsein", also daß, wie Röte und Bläue besondere farbige, Wahrnehmen und Fühlen besondere bewußte Gehirnbestimmtheiten heißen müßten?

Dies erscheint dem ersten Blick in der That wohl als eine annehmbare Lösung: Bewußtsein die allgemeinere Bestimmtheit derjenigen besonderen Bestimmtheiten, die wir als Wahrnehmen, Fühlen, Denken u. s. f. zu bezeichnen pflegen; „Bewußtsein" wäre es also, durch die sich diese Bestimmtheiten als eine besondere Gruppe von Gehirnbestimmtheiten von Farbe, Größe, Gestalt des Gehirns abhöben, eben als die verschiedenen Bewußtseinserscheinungen.

Unsere Bedenken gegen diese Lösung, die das Bewußtsein für eine Bestimmtheit ausgiebt, wollen wir an dieser Stelle noch nicht laut werden lassen, sondern nur zusehen, ob sich die materialistische Meinung, daß „Seele" eine Bestimmtheit des Leibes, im besonderen unseres Gehirns sei, überhaupt mit den allgemeinen Thatsachen unserer Erfahrung in Einklang bringen lasse.

Ist Seele eine Bestimmtheit, so kann sie, das muß auch

unser Materialist dann einräumen, nur ein letztes Allgemeines sein. Letztes Allgemeines aber sind nur die unverlierbaren Bestimmtheiten der Einzelwesen.

Müßte demnach die Seele für eine unverlierbare Bestimmtheit des menschlichen Körpers oder Gehirns ausgegeben werden, so wären wir damit genötigt, die Seele als eine wesentliche Bestimmtheit des Gehirns oder Leibes anzuerkennen, da der Unterschied von unverlierbaren und verlierbaren Bestimmtheiten eines Einzelwesens ganz genau auf den Unterschied von wesentlichen und unwesentlichen „Merkmalen" des Einzelwesens hinauskommt. Wesentliche Merkmale sind diejenigen, ohne welche das betreffende Einzelwesen als ein solches niemals gedacht werden kann. Nun aber läßt sich, wie auf den ersten Blick klar sein wird, der menschliche Leib oder das menschliche Hirn sehr wohl als Einzelwesen ohne Seele denken, wie ja auch, wenn, wie die Rede geht, „der Mensch gestorben ist", jedermann den Leib ohne Seele gegeben denkt. Schon diese Überlegung wird uns davor bewahren können, der Meinung, daß die Seele eine Bestimmtheit des menschlichen Körpers oder Gehirns sei, Gehör zu schenken.

Überdies ist das ja des Kennzeichnende aller körperlichen Bestimmtheit, daß sie (sinnlich) wahrnehmbar ist; das Gegebene aber, das wir Alle „Seele" nennen oder zur „Seele" rechnen, ist und bleibt dem (sinnlichen) Wahrnehmen unzugänglich, ja es ist auch nicht einmal sinnlich vorstellbar. Es wird heute daher auch allseitig und unumwunden zugestanden, „Seele" sei weder sichtbar noch hörbar, noch tastbar, noch schmeckbar, noch riechbar, mit anderen Worten, sie sei nichts Körperliches. Ist „Seele", so ist demnach Unkörperliches. Wird dieses Gegebene nun doch trotz alledem für eine Bestimmtheit des menschlichen Körpers ausgegeben, so ist man damit bei dem Widerspruch angelangt, der eine unkörperliche Bestimmtheit von dem menschlichen Körper aussagt.

Eine andere Auffassung, die eine halbmaterialistische ist und in „Seele" das unkörperlich Gegebene zwar anerkennt, aber es doch eine Wirkung oder „Funktion" des menschlichen Gehirns sein läßt, wird uns später beschäftigen; die eigentlich materialistische Meinung von der Seele als einer Bestimmtheit des menschlichen Körpers mag in Vorstehendem genugsam in ihrer Grund- und Haltlosigkeit gekennzeichnet sein.

Wir stellen uns nunmehr auf den völlig gesicherten Boden der Behauptung, daß das besondere Gegebene „Seele", welches unzweifelhaft dem Einzelwesen „Mensch" zugehört, etwas Unkörperliches oder, wie man bisher meistens sagte, Immaterielles sei. Von hier wollen wir jetzt die Frage erörtern, ob dieses besondere am Menschen Gegebene „Seele" als Einzelwesen oder als Bestimmtheit anzusprechen sei. Ist das erstere der Fall, so muß der Mensch zusammengesetztes Einzelwesen sein, und zwar Einheit von zwei gänzlich verschiedenen Einzelwesen, „Seele" und „Leib": jene ein unkörperliches (immaterielles), dieser ein körperliches (materielles) Einzelwesen. Sollte aber die menschliche Seele eine Bestimmtheit sein, so ist die Frage, wie nun das Einzelwesen „Mensch" zu begreifen sei, ungleich schwieriger zu entscheiden. Wir wollen mit letzterem unsere Untersuchung beginnen.

Es ist eine sehr beliebte Ansicht, daß das unkörperliche Gegebene, welches man die menschliche Seele nennt, eine *Bestimmtheit* des menschlichen Einzelwesens sei. Wie will man aber von ihr aus dann das körperliche Gegebene, welches man den menschlichen Leib nennt, verstehen, der, wie die Seele, zum Einzelwesen „Mensch" doch auch gehört? Die hier vorliegende Schwierigkeit erschiene einfach gehoben, wenn der menschliche Leib seinerseits als *Bestimmtheit* des menschlichen Einzelwesens klar begriffen werden könnte. Das aber will nicht gelingen, denn die Thatsachen predigen es zu deutlich, daß der menschliche *Leib* selber Einzelwesen und zwar sogar *zusammengesetztes Einzelwesen*, ein Zellenstaat, sei. Und wenn auch ganz davon abgesehen würde, daß der Leib ein zusammengesetztes Einzelwesen ist, selbst wenn der Leib ein *einfaches* Einzelwesen wäre, so würde die Schwierigkeit doch bleiben, den Menschen, der sowohl Leib als auch Seele hat, nunmehr als die Einheit von einem körperlichen Einzelwesen (Leib) und einer unkörperlichen Bestimmtheit (Seele) zu verstehen.

Das Gegebene unserer Erfahrung zeigt uns einerseits Einzelwesen, die in erster Zergliederung sich als Einheit von mehreren *Einzelwesen* darstellen, und andererseits Einzelwesen, die schon in erster Zergliederung als Einheit von mehreren *Bestimmtheiten* sich bieten. Jene sind eben die *zusammengesetzten*, diese die *einfachen* Einzelwesen des Gegebenen überhaupt. Einzelwesen aber, das in erster Zergliederung sich

als Einheit von einem Einzelwesen und einer nicht zu diesem Einzelwesen als die seinige gehörenden Bestimmtheit entpuppte, weist unsere Erfahrung nicht auf; ein solches Einzelwesen ist aber auch gar nicht vorstellbar.

Um zu einem Einzelwesen eine ihm selber nicht zugehörige Bestimmtheit hinzudenken zu können in einer neuen Einheit, die selber, wie es ja der Mensch ist, wieder ein Einzelwesen darstellt, fordern wir stets außer jenem ersten noch ein anderes Einzelwesen, zu dem eben die sonst verwaiste Bestimmtheit gehören muß, weil sie ja jenem ersten nicht zugehört; denn keine Bestimmtheit besteht, es sei denn, sie bestehe an einem Einzelwesen. Die Meinung also, welche in der Seele eine unkörperliche Bestimmtheit sieht und diese dem menschlichen Einzelwesen außer dem Leibe als wesentliche d. i. unverlierbare Bestimmtheit in völliger Verwaistheit nur ganz allein noch zuspricht, ist in dieser Weise nicht aufrecht zu halten, und ein Einzelwesen, dessen Einheit nur von einem ganzen Einzelwesen und einer Bestimmtheit eines anderen Einzelwesens gebildet wäre, ist und bleibt etwas Undenkbares. Sobald man nun dieses eingesehen hat und doch daran selbstverständlich festhalten muß, daß außer dem Leibe dem Menschen auch noch „Seele" zugehöre, so ist man genötigt, da der Leib schon an und für sich ein Einzelwesen ausmacht, den Menschen für ein zusammengesetztes Einzelwesen zu erklären, das in erster Zergliederung sich als Einheit von zwei ganz verschiedenartigen Einzelwesen, Leib und Seele, offenbare. Besteht diese Auffassung zu Recht, so wird die Seinslehre sich veranlaßt sehen, im Gegebenen überhaupt zweierlei Arten zusammengesetzter Einzelwesen festzulegen, einmal solche, die in erster Zergliederung eine Einheit von gleichartigen Einzelwesen darstellen, wie die Körper unserer Wahrnehmung, sowie die Stadt, die Gesellschaft, die Flotte u. s. f. und zum anderen solche, die eine Einheit von ungleichartigen Einzelwesen sind, wie der Mensch. Hierauf näher einzugehen versparen wir uns aber noch.

Bei der heute weit verbreiteten Scheu, in der Seele ein Einzelwesen zu sehen, hat man noch auf anderem Wege versucht, die Seele als Bestimmtheit des Menschen zu begreifen: es ist der schon erwähnte halbmaterialistische Versuch, die Seele als eine Wirkung zu fassen. Man setzt mit Vorliebe

dann wohl an die Stelle des Wortes „Wirkung" das Fremdwort „Funktion", das wir aber beiseite lassen, um möglichst alle Anlässe zur Unklarheit von vornherein auszuschalten. Wenn die Seele eine Wirkung genannt wird, so schießen dabei leicht zwei verschiedene Gedanken kraus durcheinander, die auseinander zu halten sind: „Seele eine Wirkung des Gehirns" kann entweder bedeuten, Seele werde vom Gehirn gewirkt, oder auch, das Gehirn erfahre eine Wirkung „Seele".

Um den halbmaterialistischen Versuchen, die Seele als eine Wirkung zu fassen, als ernsthaften ganz gerecht zu werden — was um so mehr not thut, als die in ihm vertretene Meinung in den Kreisen der „Gebildeten" unserer Zeit gar weit verbreitet ist —, müssen wir noch einmal in Erörterungen, die der Seinslehre angehören, eintreten, indem wir uns über den Begriff des Wirkens, der so eng mit dem hier schon entwickelten Begriffe von der Veränderung zusammenhängt, zu unterrichten suchen.

Wann immer im Gegebenen eine Wirkung vorliegt, so haben wir es mit einer *Veränderung* zu thun; keine Veränderung ohne Ursache, und eben dasjenige, worin das in Frage kommende Einzelwesen anders, als es früher war, erscheint, nennen wir die *Wirkung*. Sie ist in allen Fällen ein *Allgemeines* und das heißt eben eine *Bestimmtheit*. *Niemals* ist ein *Einzelwesen* selber eine Wirkung, wohl aber stellt, wie wir wissen, das Einzelwesen in sich eben die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit, daß überhaupt Wirkung im Gegebenen auftrete, da ja jede Wirkung eine Veränderung bedeutet. Jedes Wirken mithin fordert unter allen Umständen ein Einzelwesen, an dem die „Wirkung" als neu auftretende Bestimmtheit gegeben sein könne.

Wirken fordert aber auch noch ein *zweites* Einzelwesen zu seiner notwendigen Voraussetzung, nämlich außer demjenigen, das „die Wirkung erfährt", noch ein anderes, das „wirkt". Wenn es auch richtig ist, daß in vielen Fällen des Wirkens, so z. B. in allen den Fällen, in welchen ein Ding, d. i. ein körperliches Einzelwesen „wirkt", das im eigentlichen Sinne Wirkende nur eine Bestimmtheit dieses Einzelwesens sei, so wird dadurch unsere Behauptung keineswegs aufgehoben, daß Wirken notwendig zwei Einzelwesen, eines, das die Wirkung erfährt, und eines, das wirkt, voraussetze. Denn für den

Fall, daß die Bestimmtheit des Einzelwesens das „eigentliche" Wirkende — das wir, gleichviel mag es Bestimmtheit oder Einzelwesen heißen, überhaupt die „wirkende Bedingung" der Veränderung nennen wollen — sei, so läßt sich auch in diesem Falle das Einzelwesen selber noch das Wirkende nennen, eben weil jene wirkende Bestimmtheit doch zu diesem Einzelwesen gehört.

Man könnte aber einwenden, daß wenigstens in solchen Fällen, in denen die „wirkende Bedingung" der Veränderung eine Bestimmtheit ist, damit noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen sei, daß manches bestimmte Wirken doch nicht zwei, sondern nur ein Einzelwesen zur Voraussetzung habe, insofern an diesem einen eben die wirkende Bedingung sowie auch die Wirkung (gewirkte Veränderung) als Bestimmtheit sich finde. Diese „Möglichkeit" aber erweist sich als eine Unmöglichkeit und auf sie kann überhaupt nur verfallen, wer nicht zwischen einfachen und zusammengesetzten Einzelwesen im Gegebenen unterscheidet. Daß ein und dasselbe zusammengesetzte Einzelwesen sowohl die wirkende Bedingung als auch deren Wirkung in vielen Fällen als Bestimmtheiten an sich aufweise, wird von uns nicht bestritten werden; unser Satz vom Wirken aber bleibt dabei völlig bestehen, denn in all solchen Fällen ist die wirkende Bedingung, genau betrachtet, die Bestimmtheit des einen, die Wirkung aber die Bestimmtheit des anderen oder eines der anderen Einzelwesen, die mit dem ersteren das zusammengesetzte Einzelwesen bilden. In solchen Fällen läßt sich denn sogar wohl auch sagen, das (zusammengesetzte) Einzelwesen habe auf sich selber eine Wirkung ausgeübt, ohne daß wir damit unseren Satz vom Wirken umstoßen oder auch nur irgendwie beschränken.

Wer noch nicht von der Wahrheit dieses Satzes überzeugt sein sollte, stelle sich nur ein einfaches Einzelwesen mit den Bestimmtheiten „Größe", „Gestalt", „Farbe" vor, er bezeichne diese drei in der Besonderheit, welche sie in einem bestimmten Augenblicke zeigen, als „lang", „vierkantig", „grün". Und nun frage er sich, ob er sich denken könne, daß die Bestimmtheit des Dinges „lang" die wirkende Bedingung für die Veränderung dieses Dinges, in der es etwa rund oder rot wird, sei, also daß das Ding zu dieser seiner Veränderung gar keines anderen Einzelwesens und dessen Bestimmtheiten bedurft hätte? Ich schätze, das sei unmöglich zu denken! Auch die

Ausflucht hilft nichts, indem man zwar zunächst zugiebt, es müsse sich das Einzelwesen in einer seiner Bestimmtheiten, z. B. der Größe allererst einmal auf Grund eines anderen einwirkenden Einzelwesens verändern, dann aber wirke die neu auftretende Bestimmtheit des Einzelwesens von sich aus (z. B. „kurz" statt „lang") die Veränderung dieses Dinges in einer oder mehreren anderen Bestimmtheiten (z. B. in Gestalt, Farbe). Durch diese Ausflucht verändert sich in der eigentlichen Streitsache thatsächlich nichts, denn, sobald das Ding in seiner Größe durch ein anderes wirkendes Einzelwesen verändert ist, so zeigt doch der Thatbestand wieder nur ein Einzelwesen mit besonderen Bestimmtheiten (etwa kurz, vierkantig, grün), die zusammen gegeben sind. Dieselbe Frage taucht dann auch wieder auf, ob sich denken läßt, „kurz" könne nun die wirkende Bedingung dafür sein, daß sich das Einzelwesen, dessen eigene Bestimmtheit dieses „kurz" ist, in Gestalt oder Farbe („rund" statt „vierkantig oder „rot" statt „grün") verändere: ich halte dafür, daß die Antwort wiederum nur verneinend ausfallen könne.

Unser Satz, der als Voraussetzung für die Möglichkeit jedes Wirkens im Gegebenen überhaupt zwei Einzelwesen, das wirkende und das Wirkung erfahrende, fordert, ist von besonderer Bedeutung für die Erklärung seelischer Veränderungen, wie ich hier vorweg bemerken möchte.

Was sagt nun das Wirken? Es setzt unter Voraussetzung mehrerer Einzelwesen notwendige Verknüpfung zwischen dem wirkenden und dem die Wirkung erfahrenden Einzelwesen, so zwar, daß in jenem die wirkende Bedingung gegeben ist, ohne die das Auftreten der Veränderung in diesem nicht möglich ist. Wir nennen die in dieser notwendigen Verknüpfung stehenden Einzelwesen ursächlich verknüpft und die Einheit, die sie darin bilden, ihre ursächliche Einheit und sagen, daß diese zwei im ursächlichen Zusammenhange stehen, demzufolge in dem einen Einzelwesen die „Ursache", (= „wirkende Bedingung") und in dem anderen die Wirkung gegeben ist. Der Begriff des Wirkens überhaupt sagt also nichts anderes als nur die notwendige Verknüpfung zweier bestimmter Einzelwesen aus, von denen das eine die Veränderung erfährt, die eben aus jener ursächlichen Einheit heraus, in der die zwei Einzelwesen sich finden, als Wirkung des anderen bezeichnet wird. Darüber aber, wie diese zwei, in der ursächlichen Ein-

heit gegebenen Einzelwesen näher beschaffen, ob sie gleichartig sein müssen oder auch ungleichartig sein können, sagt der Begriff des Wirkens als solcher gar nichts.

Wir wenden uns jetzt wieder der halbmaterialistischen Psychologie zu, welche die Seele für eine „Wirkung des Gehirns" ausgiebt.

Ist Seele Wirkung, so kann sie nichts anderes als eine Bestimmtheit sein; es fragt sich dann, wessen Bestimmtheit. Sollte nun „Wirkung des Gehirns" so viel heißen als „Wirkung, die das Gehirn erfährt", so fällt jene Behauptung für uns schon darum fort, weil am körperlichen Einzelwesen — was doch das Gehirn ohne Frage ist — nicht unkörperliche Bestimmtheit gegeben sein kann. Wer mit den Worten „das Gehirn nimmt wahr, fühlt, denkt, will u. s. f." einen Sinn verbinden zu können meint, der befindet sich in der beklagenswertesten Unklarheit und spinnt Worte ohne Gedanken.

Es bliebe auf halbmaterialistischem Boden also für uns nur übrig, die Worte, die Seele sei „Wirkung des Gehirns", in dem Sinne zu fassen, daß eine Bestimmtheit „Seele" vom Gehirn gewirkt werde. Die Auffassung fordert jedoch, daß das Gehirn mit einem anderen Einzelwesen, an dem Seele als Wirkung des Gehirns eben auftreten müßte, eine ursächliche Einheit bildete. Dieses andere Einzelwesen aber müßte, da Seele Unkörperliches ist, selber ein unkörperliches Einzelwesen sein. Wir werden demnach im Verfolge jenes halbmaterialistischen Satzes von der Seele als Wirkung des Gehirns unausweichlich zu der Behauptung eines unkörperlichen Einzelwesens geführt und dann selbstverständlich zu der anderen Behauptung, daß die ursächliche Einheit, die das Gehirn und dieses geforderte andere Einzelwesen bilden müssen, eben im Menschen uns vorliege, da ja zweifellos das Gegebene, was wir Alle „Seele" nennen, zum Menschen gehört. Wir wären damit bei dem Gedanken vom Menschen als dem aus körperlichem und unkörperlichem Einzelwesen zusammengesetzten Einzelwesen angelangt. Die Halbmaterialisten, welche diesen Schritt zu thun sich sträuben, hängen nun in der peinlichsten Verlegenheit, die unkörperliche angebliche Bestimmtheit „Seele" irgendwie sicher unterzubringen und begnügen sich in Ermangelung eines Besseren dann wohl damit, daß sie von der Seele als „Folgeerscheinung", „Äußerung" oder „Begleiterscheinung"

des Gehirnlebens reden, ohne daß sie diese sogenannte „Erscheinung" bei einem Einzelwesen im Gegebenen überhaupt, wie es doch gefordert werden muß, vorschriftsmäßig unterbringen. Damit aber setzen sie sich nun auch noch dem Verdachte aus, die Seele thatsächlich für eine Schöpfung des Gehirns zu halten, was, wohlgemerkt, etwas ganz anderes bedeutet als eine Wirkung des Gehirns.

Aber selbst wenn man zugestehen wollte, daß Seele eine Schöpfung des Gehirns wäre, käme man doch nicht um die Annahme eines unkörperlichen Einzelwesens herum, an dem die unkörperlichen seelischen Bestimmtheiten, um überhaupt zu bestehen, ja doch einzig gegeben sein könnten. Die notwendige Folge wäre aber dann die Behauptung, das Gehirn sei der Schöpfer eines unkörperlichen Einzelwesens und bilde nach dessen Geschaffensein mit diesem seinem Geschöpfe nun eine ursächliche Einheit, und zwar derart, daß weiterhin alle Veränderung desselben Wirkung des Gehirns sei: eine Auffassung des Gegebenen, die bis auf die unfaßbare Schöpfungsunterlage den eigentlichen Thatsachen durchaus gerecht werden könnte.

Aus dem Bisherigen geht nun schon zur Genüge die Unmöglichkeit hervor, daß das ganze unkörperliche Gegebene Bestimmtheit sei. Die Überlegung, die wir bisher mit der Behauptung, Seele sei eine Bestimmtheit, anstellten, führte zwingend zu der Annahme eines Einzelwesens, dem eben das, was man unter dem Worte „Seele" etwa an Bestimmtheiten im Gegebenen meint, als seine Bestimmtheiten zuerkannt werden müssen.

Zu demselben Ergebnis führt auch die Betrachtung dieses Gegebenen „Seele" selber. Wahrnehmen und Fühlen gehört sicherlich zu diesem Gegebenen; wir sprechen vom Menschen, daß er wahrnimmt und fühlt, und bezeichnen damit Bestimmtheiten, die dem menschlichen Einzelwesen zugehören, freilich nicht dem menschlichen Leibe, nicht dem menschlichen Gehirn, da solche Zugehörigkeit eine Denkunmöglichkeit ist, wie wir gezeigt haben. Wir haben aber diese verschiedenen besonderen Bestimmtheiten immer zusammen, haben Wahrnehmen und Fühlen in einer Einheit, die nicht etwa eine ist, wie sie die allgemeinere Bestimmtheit und deren Besonderheit bildet, da hier zwei besondere Bestimmtheiten zusammen gegeben sind.

Die Einheit aber, in der Wahrnehmen und Fühlen zusammen als Bestimmtheiten sich finden, kann, da jegliche Be-

stimmtheit entweder eine Einheit von Allgemeinerem und einer Besonderheit oder sonst letztes d. i. einfaches Allgemeines ist, einzig und allein Einzelwesen sein. Denn nur die zwei Einheiten, Bestimmtheit und Einzelwesen, bietet das Gegebene überhaupt, eine dritte ist nicht gegeben, ist nicht denkbar.

3.

Nunmehr scheint als alleinige Behauptung, die mit den Thatsachen unserer Erfahrung sich reimt und sogar von ihnen selber uns aufgedrängt wird, diejenige anerkannt werden zu müssen, welche am Menschen das Gegebene „Seele" als selber ein Einzelwesen bedeutend begreift und demgemäß das menschliche Einzelwesen für ein zusammengesetztes, für die Einheit eines körperlichen und unkörperlichen Einzelwesens, nämlich des Leibes und der Seele, erklärt.

Indessen stellen sich dieser Behauptung gerade in unserer Zeit mancherlei Bedenken entgegen, die zu dem Versuch Anlaß gegeben haben, noch auf anderem Wege das Gegebene „Seele" zu begreifen. Zwar die Ansicht von der Seele als einer Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens wird auch von denen, die Bedenken tragen, der Auffassung vom Menschen als einem zusammengesetzten Einzelwesen zuzustimmen, fallen gelassen; jedoch sie scheuen sich, unserer Auffassung zuzustimmen, weil sie meinen, es werde damit gleichsam ein Schnitt durch die Einheit „Mensch" gemacht, so daß er als Einzelwesen vernichtet, seine Einheitlichkeit aufgehoben sei. Aber ich meine, wenn die Einheitlichkeit des menschlichen Leibes keineswegs dadurch aufgehoben wird, daß sich erwiesen hat, er sei ein aus zahllosen Einzelwesen (Zellen) zusammengesetztes Einzelwesen, so wird die Einheitlichkeit des Menschen auch nichts zu fürchten haben von der Erkenntnis, daß er ein aus zwei Einzelwesen bestehendes Einzelwesen sei.

Indessen, die Bedenken erscheinen Jenen groß genug, um nach einem neuen Ausweg zu suchen, auf dem sowohl die Einheitlichkeit des menschlichen Einzelwesens bestehen als auch in „Leib" sowie in „Seele" ein Einzelwesen behalten bliebe. Diesen Ausweg meint man in der Behauptung gefunden zu haben, daß wir im menschlichen „Leibe" und in der menschlichen „Seele" nur zwei ganz verschiedene Erscheinungs- oder

Betrachtungsweisen eines und desselben Einzelwesens vor uns haben, daß der Leib die „äußere", die Seele die „innere" Einheit des menschlichen Einzelwesens sei: woraus sich erklären soll, daß wir ein und dasselbe Einzelwesen nicht als ein und dasselbe, sondern als zwei ganz und gar verschiedene Einzelwesen vor uns haben, je nachdem der Mensch Gegenstand unserer „äußeren" oder unserer „inneren" Anschauung sei.

Dieser Ausweg hat etwas ungemein Bestechendes, aber ihm fehlt die Hauptsache, die Gangbarkeit. Denn die Behauptung, daß uns in dem ganz und gar Verschiedenen, dem Leibe und der Seele, ein und dasselbe Einzelwesen und zwar als Einzelwesen gegeben sei oder „erscheine", läßt sich durch nichts belegen und begreiflich machen. Wir mögen uns noch so sehr bemühen, jener Behauptung gerecht zu werden, immer stranden wir bei den zwei verschiedenen Einzelwesen, Leib und Seele, die als Verschiedenes in der Einheit „Mensch" gegeben sind, ohne jene Insel der Seligen, den klaren Begriff von dem in zweierlei ganz verschiedenen Einzelwesen „erscheinenden" einen Einzelwesen je zu erreichen. Aber wie uns, so geht es thatsächlich auch denen, die diesen Ausweg anpreisen, auch sie sehen sich selber immer wieder an jenen Strand geworfen, wo man von zwei verschiedenen, in einer ursächlichen Einheit verknüpften Einzelwesen, Seele und Leib, redet.

Für ihre kühn ausgreifende Behauptung fehlt eben der feste Anhalt im Gegebenen überhaupt, der ihr erst die Berechtigung verschaffen würde, und es fehlt ihr im Besonderen jenes Identische, das wir überall antreffen, wo mit Recht von verschiedenen Betrachtungsweisen eines und desselben Dinges geredet wird. Gar manches ist uns ja gegeben, das verschiedene Seiten hat, von denen aus betrachtet es gar verschieden sich uns darstellt: ein und dasselbe Ding erscheint von dieser Seite konvex, von jener konkav, von dieser Seite einförmig, von jener bunt gegliedert, von dieser Seite grün, von jener rot u. s. f. Aber, wie verschieden auch ein und dasselbe Ding von dieser und von jener Seite betrachtet uns erscheinen mag, wenigstens in einem Stücke sind doch diese Betrachtungsweisen immer eins, und zwar in einem solchen, das die Identität des Einzelwesens in den verschiedenen Betrachtungsweisen außer Zweifel läßt und begreifbar macht: dieses „Stück" ist vor Allem die identische Örtlichkeit des sonst Verschiedenen.

Solches Identische fehlt aber jener Behauptung als **Unterlage**, es ist schlechtweg nichts Identisches zu entdecken, das **uns** Seele und Leib des Menschen als ein in zweierlei sonst **ganz** verschiedener Betrachtung sich bietende Einzelwesen verstehen **ließe**.

Wer da meinen sollte, daß doch auch in diesem **Falle** identische Örtlichkeit vorläge, vergißt, daß Seele Unkörperliches ist und daß wohl dem körperlichen Einzelwesen die Örtlichkeit als Bestimmtheit eigen sein wird, nicht aber einem unkörperlichen Einzelwesen. Dies übersieht man freilich sehr leicht, läßt dann die Ansicht, daß auch die Seele irgendwo wäre, also Örtlichkeit besitze, wieder einschleichen und verlegt die Seele *in* den Leib. Indem man dies thut, hat man aber selber ja, wie klar auf der Hand liegt, schon mit der Behauptung gebrochen, daß Seele und Leib zwei verschiedene Betrachtungs- oder Erscheinungsweisen *eines und desselben* Einzelwesens seien, denn wie wäre es, würde an dieser Behauptung unentwegt festgehalten, sonst möglich, davon zu reden, daß die *Seele im Leibe* sei, da dies unter Zugrundelegung jener Behauptung auf den Satz hinauskäme: *ein Einzelwesen befindet sich in sich selber*. Wer also jene grundlegende Behauptung festhält und nun folgerichtig die Seele als angebliche eine Erscheinungsweise der menschlichen Einheit ins Auge faßt, wird zugestehen müssen, daß bei der Seele, diesem ganz Unkörperlichen, von Örtlichkeit als einer ihrer Bestimmtheiten nichts zu finden sei. Damit freilich kommt es nun zum Bankerutt der grundlegenden Behauptung selber, weil man, indem die letzte Stütze, die Örtlichkeit, ihr entzogen werden mußte, einzugestehen genötigt wird, daß sich thatsächlich gar kein Anhalt im Gegebenen überhaupt finde, um die Behauptung aufrecht zu halten und begreifbar zu machen. Der Satz von der Seele und dem Leibe als der inneren und der äußeren menschlichen Einheit ist also einfach nicht annehmbar, weil sich mit seinen Wörtern kein Sinn verbinden läßt. Leib und Seele als Gegebenes sind in der That so völlig Verschiedenes, daß diese ihre Verschiedenheit eben uns stets hindern wird, in jenem Satze einen annehmbaren Sinn zu finden. Wir dürfen uns über diese Thatsache durch nichts wegtäuschen lassen, mögen auch Jahrhunderte den Satz ausgesprochen und immer wiederholt haben bis auf den heutigen Tag; die Wissenschaft will Klarheit, dieser Satz aber ist schlechtweg dunkel, er bleibt für den menschlichen Verstand ein Mysterium.

Was für ein Bedenken aber gegen die Auffassung vom Menschen als der Einheit zweier Einzelwesen, Seele und Leib, war es doch, das seit Spinozas Tagen bis auf heute so Viele, wenn auch nicht immer in denselben Wendungen, in jenes reine Mysterium flüchten und ein blankes sacrificio dell' intelletto bringen ließ?

Die Einheit von zwei Einzelwesen kann, wie wir schon bemerkten, einzig und allein als ursächliche Einheit verstanden werden, also einzig und allein auf dem Wirkungszusammenhang der beiden Einzelwesen gegründet erscheinen. Das Bedenken betrifft nun auch diesen Wirkungszusammenhang und man meint im Besonderen die Möglichkeit in Zweifel ziehen zu müssen, daß zwei ganz ungleichartige Einzelwesen, wie es Leib und Seele sind, aufeinander wirken, weil man von der Voraussetzung ausgeht, Wirkungszusammenhang könne nur zwischen gleichartigen Einzelwesen bestehen. In dem Begriffe des Wirkens überhaupt liegt dieser Gedanke freilich nicht, denn „Wirken" des Einzelwesens heißt nur die notwendige Voraussetzung d. i. Bedingung sein für das Auftreten der Veränderung eines anderen Einzelwesens. Ob das thatsächliche Wirken an die in jenem Bedenken als notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Wirkens überhaupt aufgestellte Gleichartigkeit der beiden Einzelwesen geknüpft sei oder nicht, das muß uns die Erfahrung noch besonders lehren, im Begriff des Wirkens ist dies an und für sich noch nicht mit enthalten.

Wir haben uns wohl zu hüten, Erfahrungen eines bestimmten Gebietes ohne hinreichenden Grund auf das Gegebene überhaupt zu verallgemeinern; eben diesen Fehler unberechtigter Verallgemeinerung aber sehe ich in der Behauptung begangen, daß Wirken nur zwischen gleichartigen Einzelwesen möglich sei.

Daß Wirken zwischen Gleichartigem möglich sei, zeigt uns allerdings die Erfahrung des körperlich Gegebenen, die Welt der Dinge; sie sagt uns jedoch damit nicht, daß erst die Gleichartigkeit der Dinge den Wirkungszusammenhang zwischen ihnen überhaupt möglich mache. Wir dürfen vielmehr von vorneherein ein anderes annehmen, nämlich daß die Gleichartigkeit von im Wirkungszusammenhang stehenden Einzelwesen deren Wirken irgendwie zu einem besonderen stempeln, also eine besondere Art des Wirkens von gleichartigen auf gleich-

artige Einzelwesen sich geltend machen werde. Wir verstehen es daher, wenn das Wirken von Ding auf Ding im Besonderen ein Abnehmen des wirkenden und ein Zunehmen des die Wirkung erfahrenden Dinges aufweist und wenn ferner die Abnahme dort und die Zunahme hier als ganz gleiche Größen erscheinen, wie das „Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt" sagt. Aber ich wiederhole: wenn auch das besondere Wirken von Ding auf Ding jene Zu- und Abnahme und zwar die gleichwertige Zu- und Abnahme fordert, so ist damit noch keineswegs die Berechtigung gegeben, zu behaupten, daß Wirken überhaupt ohne gleichwertige oder auch ohne irgendwelche Zu- und Abnahme der Einzelwesen unmöglich sei. Denn Wirken fordert an und für sich nur Veränderung des die „Wirkung" erfahrenden Einzelwesens. Wenn sich zeigt, daß beim Wirken von Ding auf Ding nicht nur diese Veränderung, sondern auch eine Veränderung des „wirkenden" Einzelwesens auftritt, und daß diese beiden Veränderungen sich wie + 4 und — 4 aufheben, also in der Größe gleichwertig sind, so können wir doch immer nur dieses sicher aussagen, daß das Wirken von Ding auf Ding diese Eigenart an sich trage.

Die vielbeliebte, aber, wie ich meine, unberechtigte Verallgemeinerung, dieses eigenartige Wirken als einzig mögliches Wirken überhaupt auszugeben, stützt sich im Besonderen auf das Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt, und man benutzt darum auch gerne das berechtigte Ansehen dieses Gesetzes, um die Möglichkeit des Wirkens zwischen Ding und unkörperlichem Einzelwesen abzuweisen. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, daß jede Veränderung, die ein Ding erfährt, also jegliche Wirkung — denn jede Veränderung ist ja Wirkung —, die ein Ding erfährt, woher sie auch kommen mag, eine Energiezunahme dieses Dinges bedeute. Jenes Gesetz und diese Voraussetzung muß uns daher jetzt beschäftigen.

Gegen diese angebliche Doppel-Stütze der unberechtigten Verallgemeinerung des besonderen Dingwirkens sind zweierlei Angriffe neuerdings von Seiten der Psychologie gemacht: der eine wendet sich gegen das Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt, läßt aber jene Voraussetzung von der Energiezunahme des die Wirkung erfahrenden Dinges zu

Recht bestehen; der andere läßt das Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt schlechtweg uneingeschränkt bestehen, wendet sich aber gegen die genannte Voraussetzung.

Die im ersteren Sinne Angreifenden halten dafür, das Gesetz von der Erhaltung der Energie beziehe sich nur auf das Wirken der Dinge untereinander, so daß also anerkannt wird, die Energiesumme der Dingwelt vermehre oder vermindere sich niemals beim Wirken der Dinge untereinander, sondern zeige sich nach jedem besonderen Wirken nur unter die einzelnen Dinge anders verteilt. Die Einschränkung, die das Energiegesetz bei ihnen erfährt, fordert nur, daß Raum gelassen werde für eine Änderung der Energiesumme der Dingwelt einerseits infolge des Wirkens von Dingen auf unkörperliche Einzelwesen — Energieverminderung der Dingwelt — andererseits infolge des Wirkens von unkörperlichen Einzelwesen auf Dinge — Energievermehrung der Dingwelt. Dem Energiegesetze, das in dieser Weise eingeschränkt wird, wäre also auf dem Gebiete, wo es entdeckt wurde, auf dem Gebiete des Wirkens von Ding auf Ding, das den Gegenstand der Naturwissenschaft bildet, unbeschränkte Herrschaft nach wie vor zuerkannt, und nur der Wirkungszusammenhang zwischen Ding und unkörperlichem Einzelwesen von ihm ausgenommen. Zu dieser Erläuterung des Gesetzes, nach der die Energiesumme in der Dingwelt zwar beim Wirken von Ding auf Ding, nicht aber überhaupt dieselbe bleiben, sondern durch das Wirken von Ding auf unkörperliches Einzelwesen und von diesem auf jenes vermindert, beziehungsweise vermehrt werden soll — zu dieser Erläuterung finden sie, die den Wirkungszusammenhang von Ding und unkörperlichem Wesen nicht fahren lassen wollen, sich aber genötigt, weil sie mit ihren Gegnern jene Voraussetzung teilen, daß jegliche Veränderung eines Dinges Energiezunahme bedeute, eine Annahme, der sich die andere dann angliedert, daß umgekehrt jegliches Wirken eines Dinges für dieses selber eine Energieabnahme in sich schließe. Sollte diese Voraussetzung wahr sein und besteht in der That ein Wirkungszusammenhang zwischen Ding und unkörperlichem Wesen, so muß freilich das Gesetz von der Energieerhaltung für die Dingwelt in dem angegebenen Sinne beschnitten werden.

Der Begriff des Wirkens überhaupt steht mit dieser Auffassung in keinem Widerspruch, aber er hat sie andererseits

auch nicht zu seiner notwendigen Folge, weil von ihm an und für sich weder eine Abnahme des wirkenden, noch auch dies gefordert wird, daß die notwendige Veränderung des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens in allen Fällen eine Zunahme dieses Einzelwesens darstelle.

Vielen freilich wird dies schwer eingehen, da sie in ihrer Erfahrung unter dem allzu starken und einseitigen Einfluß des besonderen Wirkens von Ding auf Ding stehen und demzufolge sich nicht der Meinung entziehen können, wann nur immer Wirken gegeben sei, da müsse das wirkende Einzelwesen von sich aus etwas „zusetzen" (also abnehmen) und das die Wirkung erfahrende Einzelwesen etwas „gewinnen" (also zunehmen).

Sähen wir auch davon ab, daß bei einem Wirken von Ding auf Unkörperliches und von diesem auf jenes von einer Feststellung der Gleichwertigkeit der angeblichen Abnahme und Zunahme nicht die Rede sein kann, weil ein Identisches, das zur Messung ihrer einzelnen Wertigkeit nötig wäre, für die ganz ungleichartigen Gebiete des Körperlichen und Unkörperlichen nicht zu beschaffen ist, so steht jener Auffassung doch noch entgegen, daß wenigstens von einer Abnahme des Unkörperlichen, wenn es auf das Gehirn wirkt, in den Thatsachen der Erfahrung nichts gegeben ist, also daß man hier mit der unbegründeten Annahme sich begnügen müßte. Die Thatsache der sogenannten „Ermüdung des Geistes", die man uns vielleicht entgegen halten möchte, ist bei Licht besehen in Wahrheit doch Ermüdung des Gehirns.

Wenn sich nun herausstellen sollte, daß noch in anderer Weise den aus dem Energiegesetze entwickelten Bedenken gegen den Wirkungszusammenhang von körperlichem und unkörperlichem Einzelwesen begegnet werden kann, so daß einerseits dem Energiegesetze selber nicht irgend welche Einschränkung auferlegt und andererseits auch das Gesetz des Wirkens überhaupt in seiner alten Form beibehalten wird (welche zwei Einzelwesen und nur irgend welche Veränderung des die „Wirkung" erfahrenden Einzelwesens, sonst aber weiter nichts fordert), so dürfte dieser Weg schon, weil er der einfachere ist, den Vorzug verdienen.

Wer diesen zweiten möglichen Weg einschlägt, scheidet also zunächst den Gedanken ganz aus, daß bei jedem Wirken im Gegebenen überhaupt für das wirkende Einzelwesen eine „Abnahme" herauskommen müsse, und läßt diese „Abnahme" nur

für das besondere Gebiet des Wirkens von Ding auf Ding zu, wo sie thatsächlich ja auch allein gefunden ist und erfahrungsmäßig immer wieder ihre Bestätigung findet. Ferner scheidet hier der andere Gedanke aus, daß jegliches Wirken im Gegebenen überhaupt eine Zunahme für das die Wirkung erfahrende Einzelwesen bedeute, wobei aber wieder diese Zunahme als eine besondere Veränderung rückhaltlos anerkannt wird, die als die eine beim Wirken von Ding auf Ding eintritt. Für das Wirken überhaupt aber wird eben nur irgendwelche Veränderung des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens verlangt.

Wir wollen zunächst den zweiten Punkt unserer Stellung sichern, indem wir uns angesichts der Fälle, in denen unkörperliches auf körperliches Einzelwesen, Seele auf Gehirn wirkt, die Möglichkeit einer Gehirnveränderung ohne Energiezunahme des Gehirns begreiflich zu machen suchen. Wir stellen uns hierbei auf den naturwissenschaftlichen Standpunkt, der alle Wirkung, die ein körperliches Einzelwesen erfährt, als Energieveränderung des Dinges ansieht.

Wenn es nun so stände, daß nur eine Art von Energieveränderung des Dinges, nämlich die der Energiezunahme gegeben und möglich wäre, so müßten wir von vornherein die Hoffnung aufgeben, unsern Standpunkt, der das Energiegesetz uneingeschränkt lassen will, beibehalten zu können. Und selbst, wenn man uns noch einräumte, daß neben der Energiezunahme die Energieabnahme des Dinges als eine zweite Art der Veränderung bestehe, so hätten wir doch nichts gewonnen. Denn wenn uns etwa auch die Aussicht eröffnet würde, die besondere Art des Wirkens von Unkörperlichem auf Dinge gegenüber derjenigen des Wirkens von Ding auf Ding vielleicht in einer Energieabnahme des die Wirkung erfahrenden Dinges vor uns zu haben, so würde damit doch gleicherweise das Energiegesetz der Dingwelt durchlöchert: was wir gerade zu vermeiden streben.

Zum guten Glück ist nun die Verschiedenheit der Energieveränderung des Dinges durchaus nicht auf die quantitative Veränderung und deren beide Arten beschränkt; wir kennen außerdem noch die qualitative Veränderung von potentieller zu aktueller, von latenter zu lebendiger Energie des Dinges und umgekehrt In einer rein qualitativen Energieveränderung aber würde das Ding weder Zunahme noch Ab-

nahme erfahren, und wenn gerade solche Veränderung des Gehirns allein von der Seele gewirkt würde, so bliebe dabei die Energiesumme der Dingwelt ein und dieselbe, wie es das Energiegesetz eben will.

Wendet man ein, daß doch auch für die Energieveränderung rein qualitativer Art ein „Energieverbrauch" seitens des wirkenden Einzelwesens nötig sei, so entgegne ich, daß dies allerdings für das Wirken von Ding auf Ding völlig zutrifft, daß es aber darum nicht auch schon für das Wirken von Seele auf Ding gelten müsse. Ich räume durchaus ein, daß jegliche von einem anderen Ding gewirkte qualitative Energieveränderung eines Dinges mit quantitativer Energieveränderung (Abnahme) des „wirkenden" Dinges und demnach auch, dem uneingeschränkten Energiegesetze zufolge, mit zugleich quantitativer Energieveränderung (Zunahme) des die Wirkung erfahrenden Dinges zusammentrifft.

Aber auch in diesem Falle gilt dasselbe: obgleich qualitative Energieveränderung eines Dinges mit quantitativer (Zunahme) desselben Dinges ausnahmslos zusammen sich vorfinden wird, wenn Ding auf Ding wirkt, so muß nicht schon darum auch dieses Zusammen von qualitativer und quantitativer Energieveränderung gefordert werden, wenn Seele auf das Ding wirkt. Wer indes doch darauf bestände, der hat auch damit keineswegs das Wirken der Seele auf das Ding schon als ein dem Wirken des Dinges auf das Ding völlig gleiches vor sich; kann doch von einer Energieabnahme der wirkenden Seele nicht die Rede sein, da der Seele jene körperliche Bestimmtheit „Energie" nicht eigen sein kann.

Die Meinung, daß die Seele nicht nur qualitative, sondern zugleich auch quantitative Energieveränderung und zwar Energiezunahme im Dinge hervorrufe, macht überdies die Seele nicht nur zu einem wirkenden, sondern sogar zu einem schaffenden, und zwar Energie in der Dingwelt schaffenden Einzelwesen — aber vor solcher kühnen Meinung, achte ich, heißt es ebenso Kehrt machen, wie vor jener materialistischen, die das Gehirn zum Schöpfer der Seele macht.

Zu derartigen Verstiegenheiten führt unser Weg nicht; wir machen die Seele durch unsere Behauptung, daß sie rein qualitative Energieveränderung des Gehirns wirke, nicht zur Schöpferin von Körperlichem, lassen ihr aber doch das Wirken

auf das Gehirn. Und dieses Wirken erweist sich darin als ein besonderes, daß in ihm nicht, wie in dem Wirken von Ding auf Ding, mit qualitativer Energieveränderung zugleich quantitative Energieveränderung als die Wirkung auftritt, sondern einzig und allein qualitative Energieveränderung des Gehirns.

Auf diesem Wege gelangt man, wie ich meine, am einfachsten und ohne die Erfahrungsthatsachen irgendwie pressen zu müssen, zu einer Auffassung, die den Bedenken den Boden entzieht, welche gegen einen Wirkungszusammenhang von Seele und Leib erhoben sind. Dabei wird auch dem Gesetze von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt keine Einschränkung auferlegt, denn wir bestimmen das Wirken der Seele auf das Gehirn dahin, daß die Wirkung zweierlei Art sein könne, entweder Wechsel von potentieller zu aktueller, oder Wechsel von aktueller zu potentieller Energie.

Sollte unserer Behauptung von der eigenartigen Wirkung, die das Gehirn seitens der Seele erfährt, entgegen gehalten werden, die Annahme des Wirkens von Unkörperlichem auf Körperliches zerstöre die Kreise der naturwissenschaftlichen Forschung, die ja ihrerseits auf dem Satze fuße, daß alle körperliche Veränderung als Wirkung von Körperlichem zu begreifen sei und somit die Einführung eines auf Körperliches wirkenden Unkörperlichen schlechtweg ausgeschlossen bleiben müsse: so habe ich darauf folgendes zu erwidern. Jener Grundsatz naturwissenschaftlicher Forschung hat zwar seine volle Berechtigung, er hat ja auch seinen vollen Triumph gefeiert überall da, wo es sich nur um jene körperlichen Veränderungen, die zweifellos durch Körperliches allein gewirkt sind, handelt. Aber noch in keinem Falle, in welchem die Seele nach unserer Auffassung qualitative Gehirnveränderung gewirkt hat, ist nachgewiesen, daß diese Wirkung von Körperlichem verursacht sei; ich gestehe freilich, daß auch ich nicht das Gegenteil auf dem Wege des wissenschaftlichen Versuches bewiesen habe oder zu beweisen vermag.

Es liegt mir auch durchaus fern, meine Auffassung so durch einen Rückzug in noch unaufgehelltes Gebiet zu stützen. Ihre Berechtigung finde ich vielmehr darin: wenn der Mensch in Wahrheit Körperliches und Unkörperliches an sich aufzuweisen hat, dieses menschliche Einzelwesen also Leibliches und Seelisches

bietet, und wenn darum der Mensch in Wahrheit ein zusammengesetztes Einzelwesen und zwar die Einheit der beiden Einzelwesen „Leib" und „Seele" darstellt, so ist dieses Einzelwesen „*Mensch*" gar nicht anders zu begreifen und kann gar nichts anderes sein, als eine *ursächliche Einheit*, das heißt eine Einheit, die auf dem *Wirkungszusammenhang ihrer Einzelwesen, Leib und Seele*, beruht. Müssen aber — und ich meine, die Thatsachen der Erfahrung lehren dies — Leib und Seele auf einander wirken und bedeutet dies nach den Thatsachen der Erfahrung, genauer gesprochen, den unmittelbaren Wirkungszusammenhang von Seele und Gehirn, so finde ich, soweit eben die *Seele* als *wirkende* in Betracht kommt, keine einfachere und den Erfahrungsthatsachen entsprechendere Deutung dieses Wirkens als diese, daß die Wirkung in der angegebenen zweifachen Art rein qualitativer Energieveränderung des Gehirns bestehe.

Was das Wirken des Gehirns auf die Seele angeht, so soll von ihm an der Stelle, wo es sich um die Veränderungen im Leben der Seele handeln wird, im Besonderen die Rede sein. Hier habe ich nur darauf hinzuweisen, daß ebenfalls das Wirken des Leibes auf die Seele nicht nach dem Wirken von Ding auf Ding bemessen und begriffen werden darf. Es wäre verkehrt, zu meinen, das auf die Seele wirkende Gehirn erleide dabei eine *Energieabnahme*. Richtig ist, daß das wirkende Ding in dem Falle, wenn es auf Ding wirkt, *Abnahme* der eigenen Energie erfährt, der dann, eben gemäß dem Gesetze von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt, eine entsprechende *Energiezunahme* im anderen Dinge gegenübersteht. Ist also bei allem Wirken, dessen Wirkung eine Energiezunahme bedeutet, gemäß dem Energiegesetz eine Energieabnahme des wirkenden Dinges anzunehmen, so fällt diese Annahme schon von selber bei dem Wirken des Gehirns auf die *Seele* fort, da diese ja als Unkörperliches die körperliche Bestimmtheit „Energie" gar nicht hat und haben kann, mithin auch niemals Energiezunahme erfahren wird.

Das Ergebnis unserer Erörterung ist also dieses: das menschliche Einzelwesen stellt ein zusammengesetztes Einzelwesen dar und zwar die Einheit von zwei völlig ungleichartigen Einzelwesen, einem körperlichen und einem unkörperlichen, dem Leibe und der Seele, die mit einander in Wirkungszusammenhang

stehen. Dieser Wirkungszusammenhang *begründet* die Einheit der beiden Einzelwesen, wir nennen daher den Menschen als das zusammengesetzte, auf dem Wirkungszusammenhang seiner beiden Glieder stehende Einzelwesen die ursächliche Einheit von Leib und Seele.

4.

Wir haben nachgewiesen, daß, sobald nur das Eine zugestanden wird, zu dem Menschen gehöre etwas Unkörperliches — man nennt es „Seele" —, nun auch das weitere Zugeständnis unabweislich erscheint, dieses Besondere im Gegebenen überhaupt, die „Seele", sei Einzelwesen und könne nur als Einzelwesen, nicht aber als Bestimmtheit widerspruchslos begriffen werden. Auf diesen sicheren Boden sehen wir uns nun gestellt und wir prüfen von hier aus die Frage, was für ein Einzelwesen die menschliche Seele sei. Von ihrem Partner, dem Leibe, oder, wenn man lieber will, dem Gehirn, wissen wir, daß wir in ihm ein zusammengesetztes Einzelwesen, einen Zellenstaat, vor uns haben. Was für ein Einzelwesen aber ist die Seele? Der Umstand, daß ihr Partner ein zusammengesetztes Einzelwesen ist, kann uns selbst gar keinen Wink geben. Dies wäre nur möglich, wenn die Seele auch ein *körperliches* Einzelwesen bedeutete; in diesem Falle freilich müßte die Seele ein zusammengesetztes Einzelwesen sein, falls sie in Wahrheit mit dem Gehirn, dieser einheitlichen Zellenmasse, als *Ganzem* in *unmittelbarem* Wirkungszusammenhange sich befinden und nicht etwa nur mit einer Zelle des Gehirns in unmittelbarem und durch diese mit den anderen Gehirnteilen in *mittelbarem* Wirkungszusammenhange stehen soll. Da aber die Seele ein unkörperliches Einzelwesen ist und demgemäß von *Örtlichkeit* als einer ihrer Bestimmtheiten nicht die Rede sein kann, so läßt die Thatsache, daß sie mit einem zusammengesetzten körperlichen Einzelwesen in unmittelbarem Wirkungszusammenhang steht, noch nicht schließen auf Einfachheit oder Zusammengesetztheit der Seele als Einzelwesen. Sie, als das unkörperlich Gegebene unserer Erfahrungswelt, hat eben keinen Ort, ist also im eigentlichen Sinne des Wortes *nirgends*; aber trotzdem ist sie.

In der Geschichte und ebenso in der Gegenwart treffen wir es vielfach, daß man sich, obwohl man die Seele für ein

immaterielles Wesen feierlichst ausgiebt, von dem Gedanken nicht frei machen kann, die Seele habe doch, ja müsse haben einen Ort oder Sitz, weil man mit der Preisgabe der Örtlichkeit der Seele auch die Seele selber als Gegebenes oder Seiendes überhaupt preis zu geben meint. Daraus erklärt es sich, daß Descartes im siebzehnten Jahrhundert und noch Herbart im neunzehnten Jahrhundert, die auch beide von der Einfachheit des seelischen Einzelwesens überzeugt waren, der erstere für die Seele einen dauernden Sitz im Gehirn suchte und die Zirbeldrüse als den Seelensitz auswählte, und Herbart die Seele ein Nomadenleben im Gehirn führen ließ. Wir aber müssen uns, meinen wir es anders ernst mit der Seele als unkörperlichem Einzelwesen, auch von dem letzten Rest materialistischer Eierschalen, die freilich einem Jedem gar lange noch anhangen, frei machen und streng daran fest halten, daß das Zusammen der Seele mit dem Gehirn einzig und allein auf ihren Wirkungszusammenhang gestellt sei. Dann werden wir freilich doch noch immer mit Recht davon reden, daß dieser oder jener Teil des Gehirns auf die Seele wirke d. i. die wirkende Bedingung für eine Veränderung der Seele selber ausmache, und ebenso daß die Seele die wirkende Bedingung für eine Veränderung dieses oder jenes Teiles des Gehirns enthalte. Aber immer auch müssen wir dessen uns bewußt sein, daß bei all solchem Wirken die in Frage und zum Ausdruck kommende *Örtlichkeit* dem (wirkenden oder Wirkung erfahrenden) *Gehirnteil einzig und allein* auf Rechnung zu schreiben sei.

Daß die Seele als Einzelwesen ein *einfaches* sei, ist von jeher fast ausnahmslos angenommen worden; diese Annahme erweist sich auch als die einzig richtige, wie eine kurze Überlegung darlegen mag.

Die Einheit, als die sich jedes zusammengesetzte Einzelwesen darstellt, ist eine ursächliche d. i. eine auf den Wirkungszusammenhang ihrer Glieder (Einzelwesen) gestellte Einheit. Die ursächliche Einheit solchen Einzelwesens unterscheidet sich von einer anderen ursächlichen Einheit im Gegebenen überhaupt durch ihre Stetigkeit, so daß wir demnach *das zusammengesetzte Einzelwesen genauer eine stetige ursächliche Einheit von Einzelwesen* nennen müssen. Die Stetigkeit des Wirkungszusammenhangs will heißen, daß, wann immer eines dieser Glieder jenes Einzelwesens von einem anderen

Einzelwesen eine Veränderung erfährt, dies veränderte Glied seinerseits unmittelbar wieder eine Veränderung des anderen Gliedes wirkt. Die andere ursächliche Einheit im Gegebenen überhaupt nennen wir die unstetige; sie findet sich überall da, wo wir zu reden gewohnt sind von dem Wirken eines einzelnen Dinges auf ein anderes d. i. also von dem ursächlichen Zusammenhange, in dem zwei Einzelwesen nur zeitweise zu einander stehen. Eine derartige unstetige ursächliche Einheit bilden zum Beispiel zwei Kugeln, von denen die eine (die rollende) die andere (die ruhende) in Bewegung setzt, bildet der geworfene Stein und das in Trümmer gehende Fenster u. s. f. Da wir im Gegebenen, sofern es Einzelwesen uns darbietet, in letzter Linie mit einfachem Einzelwesen zu thun haben, so würde die menschliche Seele, wäre sie zusammengesetztes Einzelwesen, eine stetige ursächliche Einheit von seelischen Gliedern sein, die letzten Endes einfache Einzelwesen sein müßten; gleichwie der Körper unserer Wahrnehmung eine stetige ursächliche Einheit von einfachen körperlichen Einzelwesen bildet.

Indes abgesehen davon, daß wir unsere Seele gar nicht als ein Zusammen einer Mehrzahl von einfachen Einzelwesen zu fassen vermögen, während uns dies bei unserem Körper spielend gelingt, es bietet unsere Erfahrung auch nicht den leisesten Anhalt, die Seele für die ursächliche Einheit einer Mehrzahl von einfachen seelischen Einzelwesen auszugeben. Die Thatsachen der Erfahrung lehren uns zwar den Menschen als die ursächliche Einheit von Seele und Leib begreifen, lehren uns den stetigen Wirkungszusammenhang unserer Seele und unseres Leibes; aber selbst von einem unstetigen unmittelbaren Wirkungszusammenhange unserer Seele mit einer anderen Seele, der uns dann vielleicht den Gedanken verständlich machen könnte, daß unsere Seele die Einheit von in stetigem unmittelbarem Wirkungszusammenhang mit einander stehenden einfachen Seelenwesen sei, wissen die Erfahrungsthatsachen nicht das Geringste. In unserer Wirklichkeit findet sich einzig und allein ein mittelbarer, nämlich durch körperliche Einzelwesen (Leiber und Anderes) vermittelter unstetiger Wirkungszusammenhang von Seele und Seele. Von all den Sagen alter und neuester Zeit, die einen unmittelbaren unstetigen Wirkungszusammenhang zweier Seelen wissen wollen, bleibt,

sofern sie der Prüfung überhaupt zugänglich sind, erfahrungsgemäß nichts anderes übrig als Hirngespinste. Deshalb ist freilich die Möglichkeit eines unmittelbaren unstetigen Wirkungszusammenhanges von Seele und Seele noch nicht völlig ausgeschlossen, indes werden wir immerhin auch sie als eine für uns in der Luft schwebende Behauptung gänzlich an die Seite stellen müssen.

In unserer Frage, ob Seele zusammengesetztes Einzelwesen sei, handelt es sich um einen unmittelbaren stetigen Wirkungszusammenhang einfacher Einzelwesen, aus denen die Seele zusammengesetzt sein könnte. Dieses Mögliche aber als wirkliche Thatsache finden wir selbst in keiner Sage wieder. Ja bei genauerer Besichtigung der Sagen von unstetigem, aber angeblich *unmittelbarem* Wirkungszusammenhange von Seelen ergiebt sich deutlich, daß der Gedanke des *mittelbaren* Wirkungszusammenhanges der Seelen doch in ihnen eingewickelt liegt. Denn immer findet sich die Rede von einem Wirken in die Ferne, über Berg und Thal, Wasser und Land geht es hin, während doch Seelen keinen Ort haben, also auch nicht von einander *entfernt* und ebenso wenig einander *nahe* sein können. Man ersieht daraus, daß niemand thatsächlich unmittelbaren Wirkungszusammenhang der Seelen, auch nicht unstetigen, fassen kann, und wer sich dabei doch etwas denken will, der greift eben zu dem bekannten, durch Körperliches vermittelten Wirkungszusammenhang, wobei er nur gewöhnlich das nächste körperliche Glied dieses Zusammenhangs, den menschlichen Leib, allerdings auszuschalten pflegt.

So viel steht fest: eine aus Seelen allein bestehende ursächliche Einheit, sei es eine stetige, sei es eine unstetige, ist thatsächlich unfaßbar und im Gegebenen überhaupt nicht anzutreffen. Was als Seele gegeben ist, erweist sich immer zwar als eine Einheit, niemals aber als eine stetige, ursächliche Einheit, also niemals als ein zusammengesetztes Einzelwesen. Den Einwand, daß doch die Seele als die ursächliche Einheit von „Vorstellungen", die mit einander im Wirkungszusammenhange stehen — siehe Herbart —, oder von „Empfindungen", die mit einander im Wirkungszusammenhange stehen, siehe die physiologisch verbrämte subjektlose Psychologie unserer Zeit — gefaßt werden könne — diesen Einwand berücksichtige ich hier nicht. Die Frage, ob „Vorstellung" und ob „Empfindung"

Einzelwesen sei oder Bestimmtheit, wird von mir später beantwortet; weil ich aber dafür halte, daß beides, die Herbartsche „Vorstellung" sowie die subjektslose „Empfindung", welche Einzelwesen sein sollen, als solche nur Hirngespinste seien, daß aber das Thatsächliche, das sie meinen, in Wahrheit Bestimmtheit der Seele sei, so wird daraus zur Genüge hervorgehen, warum ich über die Meinung, die Seele sei ein aus „Vorstellungen" oder „Empfindungen" zusammengesetztes Einzelwesen, an dieser Stelle hinweggehe.

Für uns steht nun dieses außer allem Zweifel, daß Seele nur als einfaches Einzelwesen begriffen werden kann, also, wenn in Wirklichkeit unkörperliche Einzelwesen „Seelen" bestehen, diese immer als einfache gegeben sein müssen.

Steht es aber fest, daß die menschliche Seele Einzelwesen ist, so wird uns damit ein anderer nicht abzuweisender Gedanke aufgedrängt, der Gedanke nämlich von der Unvergänglichkeit der Seele.

Ich erinnere an meine oben stehenden Ausführungen, an die Unterscheidung von Einfachem und Zusammengesetztem im Gegebenen überhaupt und in dem als Einzelwesen Gegebenen im Besonderen. Wir kennen ferner in dem als Allgemeines Gegebenen Verlierbares und Unverlierbares, insofern das Allgemeine ja als Bestimmtheit des Einzelwesens gegeben ist, das seinerseits in seinen Bestimmtheiten eben Veränderliches ist; Allgemeines geht seinem Einzelwesen verloren, oder aber es bleibt ihm unverloren, es ist Verlierbares oder Unverlierbares. Die Unterscheidung von Vergänglichem und Unvergänglichem haben wir dem als Einzelwesen Gegebenen vorbehalten, weil das Einzelwesen als das einzige Veränderliche im Gegebenen überhaupt auch nur Werden und Vergehen erfahren kann.

Daß es vergängliche Einzelwesen giebt, wird schlechtweg unbestritten sein. Worauf beruht aber das Vergehen von Einzelwesen? Was die Erfahrung an vergänglichen Einzelwesen uns bietet, ist allesammt zusammengesetztes Einzelwesen und ihr Vergehen beruht auf dem Aufhören des Wirkungszusammenhanges ihrer Glieder, der einfachen Einzelwesen. Sehen wir einen Stein oder einen Organismus an, der vergeht, so haben wir hier festzustellen, daß zwar die einfachen Einzelwesen, deren Einheit der Stein bezw. der Organismus bildete, bestehen bleiben, jedoch es fehlt fortan ihr

Wirkungszusammenhang. Auf dem Gebiet des Dinggegebenen oder der sogenannten „Natur" ist die Wissenschaft schon lange zu der Einsicht gekommen, daß die Einteilung des Dinggegebenen in einfaches und zusammengesetztes Einzelwesen sich genau mit der Einteilung in unvergängliches und vergängliches Einzelwesen decke; daß das einfache körperliche Einzelwesen, das „Atom", unvergänglich sei, erscheint als Denknotwendigkeit. Diese Denknotwendigkeit aber hat offenbar einzig und allein ihre Wurzel in der Einfachheit jenes körperlichen Einzelwesens, so daß wir mit vollem Grund sagen dürfen, all und jedes Einzelwesen im Gegebenen überhaupt, daß sich als einfaches erweist, ist auch als ein unvergängliches Einzelwesen anzuerkennen: dies gilt also auch von der Seele, dem unkörperlichen einfachen Einzelwesen. Und da im Gebiet des unkörperlich Gegebenen überhaupt nur einfaches Einzelwesen, kein zusammengesetztes, sich findet und gedacht werden kann, wie wir dargelegt haben (s. S. 36 ff.), so können wir auch dem Satze, daß alle unkörperlichen Einzelwesen unvergänglich seien, die Zustimmung nicht versagen. Dabei hat dieser Satz vor dem der Naturwissenschaft, daß das einfache körperliche Einzelwesen „Atom" unvergänglich sei, noch das Bemerkenswerte voraus, daß das Einzelwesen „Seele" zu dem unmittelbar Gegebenen unserer Erfahrung gehört, während das einfache Einzelwesen der Naturwissenschaft, das „Atom", nur ein mittelbar Gegebenes oder Erschlossenes ist: dort also handelt es sich um ein allen unmittelbar Vorliegendes, hier aber nur um eine, wenn auch denknotwendige wissenschaftliche Unterstellung (Hypothese).

5.

Da der Mensch als zusammengesetztes Wesen die Einheit von Leib und Seele ist, so sprechen wir von ihm mit Recht als von einem leiblichen und einem seelischen Wesen und sagen auch mit vollem Grund von ihm selber das aus, was in näherem Sinne nur als Bestimmung einer seiner beiden Glieder gelten kann. In diesem Sinne heißt es von ihm: der Mensch ist klein, mager, er fiebert, er läuft, er schwitzt, u. s. f. und ebenfalls von ihm: der Mensch ist aufmerksam, traurig, gescheidt, er begreift, er zweifelt, er hofft, er liebt u. s. f. Und ebenso sprechen wir: der Mensch hat Augen und Ohren,

Hände und Füße u. s. f. und: der Mensch hat Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Wünsche u. s. f. Wie vom Menschen heißt es nun in gleicher Weise vom „Ich": Ich laufe, schwitze, bin aufmerksam, habe Augen und Gedanken u. s. f. Ferner heißt es: der Mensch hat einen Leib und eine Seele, aber ebenfalls: Ich habe einen Leib und eine Seele.

Es läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß, was immer vom Menschen ausgesagt wird, auch vom Ich ausgesagt werden könne. Nur hat immer der eine Satz doch nicht ganz denselben Gedankenklang (wenn ich es kurz so ausdrücken darf), wie der andere. Zwar bedeutet hier „Ich" immer ganz dieselbe zusammengesetzte Einheit, wie „Mensch", aber wenn von dieser Einheit als „Ich" die Rede ist, so ist die Färbung eine besondere und andere, als wenn von ihr als „Mensch" geredet wird: dort klingt die Einheit, um es so auszudrücken, in der Bewußtseinsfärbung, hier in der Körperfärbung. Oder ohne Bild: „Ich" heißt jene Einheit, wenn sie als das „bewußte" oder „Bewußtseinswesen" noch besonders zum Ausdruck kommen soll, dagegen heißt sie „Mensch", wenn sie noch besonders als körperliches Wesen zum Ausdruck kommen soll. Dieser Unterschied tritt klar hervor in der Rede: Ich bin mager und der Mensch ist mager, Ich schwitze und der Mensch schwitzt, Ich habe Ohren und der Mensch hat Ohren, Ich bin traurig und der Mensch ist traurig, Ich habe Gefühle und der Mensch hat Gefühle, Ich hoffe und der Mensch hofft. In den letzten dieser Aussagen erscheint, wenn gleich in den Ich-Aussagen die Einheit als bewußte noch besonders herausgekehrt wird, in beiderlei Aussagen die Einheit als *bewußte* Einheit gezeichnet, und dies ist, wenn wir genauer zusehen, in all den Aussagen der Fall, in welchen solche Bestimmtheiten ausgesagt werden, die im engeren Sinn dem Unkörperlichen dieser Einheit, also der *Seele* zugehören (traurig sein, Gefühl haben, hoffen u. s. f.). Wir dürfen demnach erklären, sofern es sich um die *Seele* dieser zusammengesetzten Einheit handelt, sei diese letztere nun als „Mensch", sei sie als „Ich" bezeichnet, so ist es immer *Bewußtsein*, das dabei besonders in Frage kommt. „Mensch" oder „Ich" als das *seelische* Wesen nennen wir nun auch nach alter Gewohnheit *bewußtes* Wesen.

Es ist aber noch auf einen besonderen Sinn der Worte „Mensch" und „Ich" aufmerksam zu machen. Dieser mischt

sich mit dem anderen, der die Worte „Mensch" und „Ich" gleichdeutig zeigt in unserem Sprachgebrauch, so daß es von einiger Bedeutung ist, ihn als besonderen klar gegen den anderen hinzustellen. Wir bemerkten, daß die allerdings im allgemeinen gleichdeutig verwerteten Worte „Mensch" und „Ich" doch ihrem Sinne nach je eine besondere Färbung haben, indem die als „Ich" bezeichnete zusammengesetzte Einheit doch in besonderer Betonung das Bewußtsein des zusammengesetzten Einzelwesens herauskehrt, während die selbige als „Mensch" bezeichnete zusammengesetzte Einheit doch in besonderer Betonung ihren Körper, den bestimmten Leib dieses zusammengesetzten Einzelwesens hervorhebt. Aus dieser verschiedenen Färbung der beiden, ein und dieselbe zusammengesetzte Einheit bedeutenden Worte wird es leicht zu verstehen sein, daß ein jedes dieser Worte noch in einem besonderen Sinne verwendet zu werden pflegt, gemäß welchem mit „Ich" nicht die zusammengesetzte Einheit von Leib und Seele, sondern einzig und allein das eine ihrer Glieder, das Einzelwesen „Seele", und andererseits mit „Mensch" gleichfalls nicht die zusammengesetzte Einheit von Leib und Seele, sondern das andere ihrer Glieder, das Einzelwesen „Leib" gemeint ist. Daß dieser besondere Sinn den Worten, vielfach beigelegt wird, beweisen die Redensarten vom „Ich", in denen nicht stellvertretend das Wort „Mensch" eingesetzt werden, und ebenso die vom „Menschen", in denen nicht stellvertretend das Wort „Ich" verwendet werden kann. Man beachte: das Wort „Ich war außer dem Leibe", „Ich lasse meinen Leib hinter mir", verliert allen Sinn, wenn für „Ich" es heißt: „der Mensch war außer dem Leibe", „der Mensch läßt seinen Leib hinter sich". Dasselbe ergiebt sich umgekehrt: das Wort „der Mensch ist tot" läßt sich nicht gegen das sinnlose Wort „Ich bin tot" eintauschen.

Für die klare Auffassung des Gegebenen ist es nötig, daß wir uns die hier gezeichnete Verschiedenheit des Gebrauches der Worte „Mensch" und „Ich" vorführen:

I.

1. „Ich" = (Seele + Leib); 2. „Ich" = menschliche Seele.

II.

1. „Mensch" = (Seele + Leib); 2. „Mensch" = menschlicher Leib.

Unsere Bemerkung nun, daß wir Mensch oder Ich (im Sinne des zusammengesetzten Einzelwesens) thatsächlich als bewußtes Wesen zu begreifen pflegen, wenn dieses Einzelwesen als seelisches gedacht wird, hat die Frage, wie das Wesen der Seele demnach zu bestimmen sei, selber schon berührt; nennen wir doch den Menschen oder das Ich ein bewußtes Wesen überhaupt oder wenigstens in den Fällen, wenn wir ihn in seinem einen Gliede, der Seele, im Auge haben und darnach kennzeichnen. Da aber das, was dem zusammengesetzten Einzelwesen um des einen seiner Glieder willen besonders beigelegt wird, auch diesem Gliede als Einzelwesen selber beigelegt werden muß, so ist, wenn der Mensch mit Grund ein bewußtes Wesen heißt, eben sofern er ein seelisches ist, damit auch ausgesprochen, daß das Einzelwesen Seele selber ein bewußtes Wesen genannt werden könne. Was aber will das heißen: der Mensch oder im Besonderen die Seele ist ein bewußtes Wesen? Was heißt Bewußtsein?

Zwiefach findet sich in unserem Sprachgebrauch das Wort „Bewußtsein", einmal zur Bezeichnung einer Bestimmtheit und das andere Mal zur Bezeichnung eines Einzelwesens; wir sagen z. B. „der Mensch oder die Seele hat Bewußtsein" und auch, „der Mensch oder die Seele ist Bewußtsein". „Der Mensch hat Bewußtsein" will heißen, er ist sich dessen und dessen bewußt: was aber dies sagen will, ist ohne weiteres jedem Menschen klar. Der Mensch hat dieses „Bewußtsein" eben als seelisches Wesen, er als seelisches Wesen ist gemeint, wenn es heißt, daß er sich einer Sache bewußt war oder „Bewußtsein" von ihr hatte, so daß augenscheinlich „Bewußtsein" im Besonderen die Bestimmtheit der Seele bedeuten will. Wird aber behauptet, die Seele habe Bewußtsein als ihre Bestimmtheit, so gilt es zur Klarstellung der Sache in erster Linie, diese angebliche Bestimmtheit in das Gegebene überhaupt einzureihen, indem wir fragen, ob Bewußtsein eine wesentliche oder eine unwesentliche, also eine unverlierbare oder verlierbare Bestimmtheit der Seele und damit auch des Menschen als der aus Leib und Seele zusammengesetzten Einheit sei. Wir müssen hier etwas weiter ausholen.

Die Rede: „der Mensch hat das Bewußtsein verloren" ist ganz gebräuchlich und bekannt: was will und was darf sie besagen?

Zunächst das Erstere: was will sie besagen? Zweierlei ist hier möglich, entweder daß das Bewußtsein selber Bestimmtheit oder daß es Einzelwesen sei. Liegt nun die Sache, wie sie im ersten Fall bezeichnet ist, dann bedeutet hier der Mensch die aus Leib und Seele zusammengesetzte Einheit, denn das Bewußtsein als die angebliche Bestimmtheit des „Menschen" wäre die Bestimmtheit eines seiner Glieder ja im Besonderen, nämlich der Seele. Bei solcher Annahme wäre aber eben so wahr, wie jener Satz, auch dieser: die Seele hat das Bewußtsein verloren, sowie auch dieser: Ich habe das Bewußtsein verloren, und der letzte Satz würde in allen Fällen wahr sein, einerlei, ob „Ich" als Einheit von Seele und Leib oder nur als Seele gefaßt wäre.

Ich achte, daß Viele schon nach dieser Überlegung den Satz „der Mensch hat das Bewußtsein verloren" wenigstens zu denjenigen, in denen das Wort „Mensch" nicht gegen „Ich" auszutauschen ist, zu stellen geneigt sind, eben weil sie Bewußtsein nicht für eine verlierbare Bestimmtheit der Seele ausgeben und demnach mit dem Satze: „Ich habe das Bewußtsein verloren" keinen Sinn verbinden können. Da indes für sie der Satz „der Mensch hat das Bewußtsein verloren" noch einen Sinn behält und wahr bleibt, aber Bewußtsein doch eine leibliche Bestimmtheit nicht sein kann, also die Behauptung, der Leib könne Bewußtsein verlieren, als ein möglicher Ausweg wegfällt, so bleibt ihnen die andere Auffassung allein zur Hand, das Bewußtsein, welches ja dem Menschen soll verloren gehen können, für ein Einzelwesen selber anzusehen. Und für diese Auffassung steht dann wiederum nur die Seele im Gegebenen überhaupt zur Verfügung, so daß der Satz „der Mensch hat das Bewußtsein verloren" dem anderen sich gleich stellt: „der Mensch hat die Seele verloren". In diesem Falle bedeutet dann „Mensch" nicht die aus Leib und Seele zusammengesetzte Einheit, denn diese könnte selbstverständlich, wenn das eine Glied nicht mehr da ist, nicht selber noch weiter bestehen, sondern „Mensch" bedeutet hier nur den menschlichen Leib und jener Satz sagt aus, daß der Leib seinen Partner, die Seele, verloren habe d. h. daß die ursächliche, die auf Wirkungszusammenhang beruhende Einheit von Leib und Seele nicht mehr bestehe.

Wir sehen, der Unterschied ist thatsächlich ein bedeutender,

ob es heißt: der (aus Leib und Seele zusammengesetzte) Mensch hat das Bewußtsein (als Bestimmtheit seiner Seele) verloren, oder ob es heißt: der Mensch (menschliche Leib) hat das Bewußsein (das Einzelwesen Seele als seinen Partner) verloren. Lassen wir das Zweite einstweilen liegen und wenden wir uns zunächst dem Ersteren zu.

Gesetzt nun, Bewußtsein wäre eine verlierbare Bestimmtheit des Menschen oder der Seele, so müßte uns, auf daß wir diesen Gedanken zu fassen imstande wären, noch eine andere Bestimmtheit gegeben sein, die, wenn „Bewußtsein" als Bestimmtheit verloren ginge, an Stelle des Bewußtseins träte. Diese gesuchte Bestimmtheit und das „Bewußtsein" müßten also zwei besondere Bestimmtheiten einer allgemeineren Bestimmtheit der Seele darstellen.

Denn selbstverständlich gilt auch für die sich verändernde Seele unser Satz von der Veränderung überhaupt und im Besonderen daher auch der allem Veränderlichen eigene horror vacui, nach welchem keine Bestimmtheit des Einzelwesens verloren gehen wird, für welche nicht eine andere, die ihrerseits mit jener in einer allgemeineren Bestimmtheit eins sein muß, an die Stelle treten kann. Es läßt sich aber für die angebliche Bestimmtheit „Bewußtein" eine allgemeinere Bestimmtheit nicht entdecken und auftreiben, was mit anderen Worten auch sagen will, daß sich keine andere besondere Bestimmtheit, die den Platz des „Bewußtseins" einnehmen könnte, entdecken und auftreiben läßt. Wer etwa im „Unbewußtsein" diese gesuchte besondere Bestimmtheit gefunden zu haben meint, wird seinen Irrtum bald einsehen und verstehen, daß in diesem Worte nicht ein anderes Besonderes dargeboten, sondern nur die Verneinung, das Nichtsein, der Mangel von Bewußtsein ausgesprochen wird.

Aus dieser Unmöglichkeit, das Gegebene, welches wir Bewußtsein nennen, als etwas, das nicht mehr sei, zu begreifen, weil wir im Gegebenen überhaupt nichts auffinden, das, wenn Bewußtsein selber eine Bestimmtheit ist, als Bewußtseinsersatz der geforderten Art anerkannt werden könnte — aus dieser Unmöglichkeit ergiebt sich so viel mit Sicherheit, daß Bewußtsein, sofern es als eine Bestimmtheit bezeichnet werden könnte, ohne Zweifel unverlierbare Bestimmtheit seines Einzelwesens sein müßte.

Wäre aber überhaupt Bewußtsein eine Bestimmtheit der

Seele, so hätte dieses einfache Einzelwesen, das doch, wie jedes andere, als eine Einheit, will sagen, als ein notwendiges Zusammen von *mehreren* Bestimmtheiten sich darstellen muß, *neben* Bewußtsein noch anderes als seine Bestimmtheit aufzuweisen. Von dieser Forderung läßt sich nichts abdingen, sie ist ein Grundgesetz des Gegebenen. Wenn Herbart von den einfachen Einzelwesen des Seins als einfach bestimmten redet und seinen „Realen" nur eine einzige Bestimmtheit zubilligen will, so hat auch er diesen seinen Willen thatsächlich nicht durchführen können, sondern sich genötigt gesehen, seinen Realen doch noch „intelligiblen Raum" zuzuweisen, ihnen also außer der berühmten „einen, aber unerkennbaren *Qualität*" wenigstens noch eine andere Bestimmtheit, nämlich die Örtlichkeit des „intelligiblen Raumes" zuzubilligen. Einfaches aber, das überhaupt nur eine einzige Bestimmtheit bieten soll, ist selbstverständlich gar kein Einzelwesen, ist gar nicht Einziges, sondern kann nichts anderes als nur eine Bestimmtheit sein, ist also Allgemeines.

Was nun die angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein" angeht, so sind wir nicht, wie Herbart es war, in der glücklichen Lage, die Seele im Raum, sei es auch in einem „intelligiblen", gegeben zu haben, da sie für uns Unkörperliches ist. Wir vermögen uns also nicht mit einer Bestimmtheit „Örtlichkeit" aus der Verlegenheit zu helfen, um in ihr für die Seele die andere zugleich gegebene Bestimmtheit zu beschaffen, ohne die auch Seele als Einzelwesen gar nicht gegeben sein kann. Die benötigte andere Bestimmtheit der Seele als unkörperlicher Einheit neben ihrer angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" ist nun in der That auf keine Weise zu beschaffen.

Steht die Sache aber so, daß wir das Bewußtsein weder als *verlierbare* Bestimmtheit eines, sei es zusammengesetzten, sei es einfachen Einzelwesens, noch überhaupt als Bestimmtheit eines Einzelwesens zugeben können, weil in jenem Falle diejenige andere Bestimmtheit, die mit dem Bewußtsein in einer *allgemeineren* Bestimmtheit eins sein müßte, und in diesem Falle diejenige andere Bestimmtheit nicht zu beschaffen ist, die *neben* und *mit* der Bestimmtheit „Bewußtsein" das gesuchte Einzelwesen erst überhaupt möglich machen würde: steht die Sache derartig — und ich schätze, ein Widerspruch ist hier nicht mehr möglich, — dann muß das *Bewußtsein*, ist

es überhaupt etwas und demnach besonderes Gegebenes, eben Einzelwesen sein. Alles besondere Gegebene erscheint, wie wir gesehen haben, entweder als Einzelwesen oder als Bestimmtheit von Einzelwesen, und somit muß das Gegebene, was wir Bewußtsein heißen, Einzelwesen sein, eben weil es Bestimmtheit nicht sein kann, und, um es als Bestimmtheit zu fassen, müßten wir ein Einzelwesen finden und vorstellen können, als dessen Bestimmtheit es uns entgegenzutreten hätte, wenn es überhaupt zum Gegebenen gehörte.

Ich weiß wohl, daß man sich schwer losmacht von der Auffassung, Bewußtsein sei eine Bestimmtheit, und lieber noch zu einer gezwungenen Unterstellung die Zuflucht nimmt, bevor man sich dem einzig folgerichtigen Gedanken, Bewußtsein sei Einzelwesen, gefangen giebt. Auch diese Unterstellung haben wir noch erst zu beseitigen.

Man räumt wohl ein, daß das Gegebene „Bewußtsein" weder verlierbare noch unverlierbare Bestimmtheit eines Dinges d. i. eines körperlichen Einzelwesens sein könne; man räumt gleichfalls ein, daß im Gegebenen überhaupt sich unkörperliches Einzelwesen, dessen Bestimmtheit das Bewußtsein sei, nicht finde. Um Bewußtsein aber dennoch als Bestimmtheit zu behalten, flüchtet man sich ins Nichtgegebene d. i. ins Nichtdenkbare, will sagen, man behauptet ein Nichtgegebenes und daher Nichtdenkbares oder, wie wir kurz sagen, ein X als Einzelwesen, dessen Bestimmtheit das Bewußtsein sei. Mit diesem X ist es aber noch nicht gethan. Da man nämlich auch nicht von dem Gedanken lassen will, daß Bewußtsein verloren gehe, so ist noch eine andere Bestimmtheit, die in solchem Falle an die Stelle der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" treten muß, anzunehmen. Jedoch die andere Bestimmtheit ist, wie man auch offen einräumt, im Gegebenen überhaupt ebenso wenig zu finden, wie jenes X, als dessen eine Bestimmtheit das Gegebene „Bewußtsein" angesehen wird; also auch die andere Bestimmtheit ist Nichtgegebenes und Nichtdenkbares, ist ebenfalls ein X. Gleicherweise aber die „allgemeinere" Bestimmtheit, in der ja die Bestimmtheit X des Einzelwesens X mit der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" eins sein muß, um die Veränderung des Einzelwesens X verstehen zu können, — auch diese „allgemeine Bestimmtheit" ist ein X.

Endlich wird man noch genötigt sein, um überhaupt jenes Einzelwesen X als ein Einzelwesen anerkennen zu

können, wenigstens noch eine andere Bestimmtheit neben dem Bewußtsein, oder genauer geredet, neben dem X, das jene „allgemeinere Bestimmtheit" des „Bewußtseins" markiert, zu setzen, die aber ebenfalls zu dem Nichtgegebenen und Nichtdenkbaren gehörte, also auch ein X wäre. In diese Gesellschaft von vier X: dem Einzelwesen X, ferner der dem „Bewußtsein" nebengeordneten Bestimmtheit X und der diesen beiden gemeinsamen „allgemeineren" Bestimmtheit X sowie der neben letzterer dem Einzelwesen noch eigenen anderen Bestimmtheit X — in diese Gesellschaft von vier X sehe sich also das Gegebene „Bewußtsein" gestellt: eine Denkgrausamkeit, die wohl alle anderen dunklen Thaten metaphysischen Spekulierens in den Schatten stellt. Wir wollen uns ihrer nicht schuldig machen.

Unsere Erörterung, die sich hier durchaus innerhalb des Gegebenen überhaupt gehalten hat, ist bis zu dem zwingenden Schluß geführt, daß, wenn überall das Wort „Bewußtsein" besonderes Gegebenes bedeuten soll, dieses nur als Einzelwesen begriffen werden könne. Der Satz „Der Mensch hat das Bewußtsein verloren" rückt damit in eine ganz bestimmte Beleuchtung und erhält den Sinn, welchen wir als den zweiten möglichen ihm schon oben zuerkannten; er sagt jetzt: Der „Mensch" d. i. der menschliche Leib hat das Bewußtsein d. i. die Seele, seinen bisherigen Partner, verloren, die zusammengesetzte Einheit „Mensch" oder „Ich" ist also vergangen, der Wirkungszusammenhang zwischen Leib und Seele ist nicht mehr vorhanden.

Auf diesem unserem Standpunkt verstehen wir die Redensart: das „Ich" oder der „Mensch" hat Bewußtsein, ganz in demselben Sinne wie: das „Ich" oder der „Mensch" hat eine Seele. Wir erkennen aber auch deutlich, daß die andere Redensart: „Der Mensch hat Bewußtsein" zweierlei Sinn haben wird: 1. die zusammengesetzte Einheit „Mensch" (Seele + Leib) hat Bewußtsein d. i. eine Seele, und 2. der „Mensch" d. i. der menschliche Leib hat zu seinem Partner das Bewußtsein oder die Seele d. h. er bildet mit ihr zusammen eine ursächliche Einheit. In ersterem Sinn kann für „Mensch" auch „Ich" gesetzt sein, also auch „Ich habe Bewußtsein"; im zweiten Sinn ist dieser Austausch reine Unmöglichkeit; das erweist sich sofort augenfällig, wenn wir das Gegenteil von „Bewußtseinhaben" als Aussage vom „Menschen" wählen: wir

können im zweiten Sinne (freilich niemals auch im ersteren) sagen: „der Mensch" (menschliche Leib) hat kein Bewußtsein", aber unmöglich ist es zu sagen: „Ich habe kein Bewußtsein", sei nun „Ich" im Sinne der Einheit „Seele + Leib" oder im Sinne „menschliche Seele" gebraucht. Man ersieht auch hieraus wieder, wie wichtig es ist, sich stets den besonderen Sinn, der in dem einzelnen Falle mit den Worten „Mensch" und „Ich" verbunden ist, klar zu machen. Ich meine überhaupt, manche Meinungsverschiedenheit und mancher Streit bei den allgemeinen psychologischen Fragen würde im Keime erstickt und beseitigt, wenn erkannt wird, daß in unserem Sprachgebrauch sowohl das Wort „Mensch" als auch das Wort „Ich" zweierlei Sinn habe, so daß diese Worte zwar in dem einen Sinne zusammenstimmen, in dem anderen aber ihre besonderen Wege gehen.

„Der Mensch hat Bewußtsein" = „Ich habe Bewußtsein", kann also, dem Gegebenen entsprechend, nur sagen: „Der Mensch hat eine Seele" = „Ich habe eine Seele". Heißt es ferner: „Der Mensch ist sich dessen bewußt" oder „Ich bin mir dessen bewußt", so sagt dies genauer ausgedrückt: „Der Mensch als seelisches Wesen oder als Seele ist sich dessen bewußt" und ebenso: „Ich als seelisches Wesen oder als Seele bin mir dessen bewußt".

Im genauesten Sinne können wir nur von der Seele sagen, daß sie sich dessen und dessen bewußt sei, mit anderen Worten: nur ein Bewußtsein kann sich einer Sache bewußt sein. Wir stehen mit gutem Grund demnach zu der Formel: Seele = Bewußtsein! Denn ich wiederhole es: Bewußtsein kann weder eine verlierbare Bestimmtheit noch überhaupt eine Bestimmtheit der Seele bedeuten. Seele d. i. ein unkörperliches Einzelwesen aber ohne „Bewußtsein", also eine sog. „unbewußte" Seele muß uns Allen ein leeres Wort bleiben, oder, wenn Jemand bei dem Worte „unbewußte Seele" doch irgend etwas, aber nicht doch wieder ein Bewußtsein denkt, so wird sich stets zeigen, daß er unter „Seele" ein Ding, ein körperliches Einzelwesen begreift und somit wieder in den Sumpf von Widersprüchen zu geraten im Begriffe ist, der den Materialismus kennzeichnet.

Dieselbe Erfahrung machen wir mit den stellenweise sehr beliebten Redewendungen „unbewußtes Vorstellen" und „unbe-

wußtes Wollen". Vorstellen und Wollen sind, wenn überhaupt irgend etwas, zweifellos Eigenthümlichkeiten der Seele. Diejenigen nun, welche von unbewußtem Vorstellen und unbewußtem Wollen sprechen, meinen damit eine besondere Bestimmtheit der Seele gegenüber derjenigen, die sie bewußtes Vorstellen und bewußtes Wollen nennen. Aber auch hier zeigt sich dem prüfenden Blick rasch, daß man entweder bei den Worten überhaupt nichts gedacht hat oder, wenn doch etwas — aber nicht etwa wieder etwas, was wir Alle als Vorstellen und Wollen der Seele d. i. des Bewußtseins kennen —, nur eine körperliche Bestimmtheit, vielleicht eine Bewegung des Gehirns unter dem Namen „unbewußtes Vorstellen" und „unbewußtes Wollen" gehen läßt. Damit wäre dann wieder der Anschluß an den Materialismus erreicht.

Wir sagen dagegen: das Wort „bewußte Seele" ist ein überschüssiges und kann gar nichts mehr enthalten als das Wort „Seele"; ebenfalls sind die Worte „bewußtes Vorstellen" und „bewußtes Wollen" überschüssige, die gar nichts mehr sagen und enthalten können als die Worte „Vorstellen" und „Wollen" allein. „Bewußtsein" ist also nicht etwa und kann gar nicht sein eine Besonderheit seelischer Bestimmtheit, etwa des „Vorstellens" u. s. f., sondern Vorstellen u. s. f. ist Bestimmtheit des Bewußtseins, eben des einfachen Einzelwesens, das wir auch „Seele" nennen. So reden wir nunmehr in ein und demselben Sinne von der vorstellenden Seele und von dem vorstellenden Bewußtsein des Menschen.

6.

Welchen Anfang und ob die einzelne Seele überhaupt einen Anfang gehabt habe, entzieht sich unserer Feststellung. Nur dieses sei bemerkt, daß einfaches Einzelwesen überhaupt in seiner Unvergänglichkeit nicht etwa in Frage gestellt würde, wenn sich herausstellte, daß es einen Anfang gehabt hat.

Auch der Anfang des Zusammenseins von Seele und Leib, also der Anfang des menschlichen Einzelwesens war unserer Forschung bisher wenigstens nicht zugänglich; alle Versuche, den Zeitpunkt, in welchem die Einheit von dem bestimmten Leibe und der Seele begonnen hat, zu bestimmen, sind bisher erfolglos gewesen. Der Grund dafür ist ersichtlich: man bedenke nur,

daß dem Forscher einerseits sein eigenes Seelenleben einzig und allein als *unmittelbar* gegebenes Seelenleben vorliegt, daß sein Gedächtnis von seinem Seelenleben aber nicht in die ersten Zeiten seines Menschendaseins zurückreicht, und daß andererseits das auf Grund des Leibeslebens anderer Menschen ihm *erschließbare*, also nur *mittelbar* gegebene Seelenleben dieser Anderen ebenfalls für die ersten Zeiten ihres Menschendaseins, wenn auch bei weitem nicht in dem Umfange, ausfällt.

Der Forscher findet auf alle Fälle eine schon in bestimmter Weise entwickelte Seele als Gegenstand vor, an dem er sich über das Wesen der Seele überhaupt, sowie über die Gesetze des Seelenlebens zu unterrichten hat, indem er hierbei allein durch das unmittelbar Gegebene, seine eigene Seele, zu den grundlegenden allgemeinen Begriffen des Seelenlebens, dagegen durch sein eigenes sowie das ihm mittelbar gegebene Seelenleben Anderer in die Mannigfaltigkeit gesetzmäßiger Veränderung der Seele eingeführt wird.

Daß es mehrere, ja zahllose menschliche Seelen gebe, scheint uns, weil es zahllose menschliche Leiber giebt, von vornherein selbstverständlich zu sein, und doch ist es nicht unnütz, sich den Berechtigungsschein zu dieser Meinung zu verschaffen. Es ist durchaus verfehlt, von der Thatsache als solcher, daß es viele menschliche Leiber giebt, die Berechtigung, ebenso viele Seelen zu behaupten, herzuleiten, indem man etwa schließt, weil der Mensch die Einheit von zwei Einzelwesen, Seele und Leib, ist, so müssen gerade eben so viel besondere Seelen bestehen, als es besondere Leiber giebt. Dieser Schluß würde richtig sein, wenn die Seele ein Ding und die Örtlichkeit eine ihrer Bestimmtheiten wäre, wenn demzufolge die Seele „*im*" Leibe *irgendwo* wäre: denn dann müßte das Einzelwesen „Seele und Leib" nicht nur stetige ursächliche Einheit sein, sondern zugleich auch räumliches Zusammensein von Seele und Leib aufweisen, den örtlich verschiedenen Leibern müßten also örtlich verschiedene Seelen entsprechen. Da aber die Einheit von Seele und Leib einzig und allein ein stetiges *ursächliches* Zusammensein bedeutet, so erscheint an und für sich auch die Möglichkeit durchaus nicht ausgeschlossen, daß ein und dieselbe Seele mit *mehreren* Leibern *zugleich* eine Einheit bilde. Wir würden in diesem Falle zwar immer noch von mehreren

Menschen reden, weil diese zusammengesetzten Einzelwesen selber, eben auf Grund ihrer verschiedenen Leiber, ja immerhin verschiedene wären, auch wenn die Seele in all diesen zusammengesetzten Einzelwesen ein und dieselbe sein würde. Leiber, Dinge überhaupt, können ja, so sehr sie sich im Laufe ihrer Entwicklung auch gleich werden mögen, niemals dahin kommen, daß sie ein und dasselbe Ding werden, weil die zu einem jeden gehörende Örtlichkeit in ihrer Besonderheit der unaufhebliche Grund ihres Verschiedenseins, also ihrer Mehrzahl bildet. Ein Blatt, das einem andern Blatte, wie man sagt, „ganz gleich" wäre oder würde, bleibt doch besonderes Einzelwesen gegenüber dem anderen auf Grund seiner besonderen Örtlichkeit.

Anders steht es mit den Seelen und ihrer Verschiedenheit. Ihnen fehlt zunächst jene Bestimmtheit, aus der die unaufhebliche Verschiedenheit der körperlichen Einzelwesen hervorgeht, die Örtlichkeit; wir haben deshalb als bemerkenswerten Unterschied von Dingen und Seelen hervorzuheben, daß Dinge nur „gleich" werden, Seelen aber nur „eins" werden können. Für Dinge, die in ihrer Entwicklung sich immer ähnlicher werden, ist der höchste Abschluß dieser Entwicklung das Gleichsein, für Seelen ist es das Einssein; Dinge können niemals eins, Seelen aber auch niemals gleich werden. Sobald die Seelen den letzten Schritt der Entwicklung, welcher die Dinge zum Gleichsein bringt, thun, hört die Mehrzahl von Seelen auf und nur eine Seele ist fortan da.

Die Möglichkeit des Einswerdens von Seelen steht nicht im Widerspruch mit unserer Behauptung von der Unvergänglichkeit der Seele, des einfachen Einzelwesens; in Widerspruch stände dieses nur, wenn wir der Seele auch Unveränderlichkeit beigelegt hätten. Unveränderlich ist aber weder die Seele, noch überhaupt ein einfaches Einzelwesen, also auch nicht jenes andere einfache Einzelwesen, das „Atom". In Betreff des letzteren behaupten wir: selbst wenn wir zugeben wollten, daß seine einzigen Bestimmtheiten überhaupt Größe, Gestalt und Örtlichkeit wären, und weiter auch zugeben wollten, daß alle Atome in ihrer Größe und Gestalt gleich und nur in ihrer Örtlichkeit unterschieden wären, so würde damit doch das Atom nicht zum Unveränderlichen gestempelt sein, weil ihm noch immer im Allgemeinen der Wechsel von „Bewegung" und „Ruhe", sowie im Besonderen die Bewegungsveränderung möglich bleibt.

Durch die Möglichkeit des Einswerdens der Seelen aber wird thatsächlich nur die Ewigkeit der Mehrzahl von „Seele" in Frage gestellt, nicht aber etwa die Unvergänglichkeit des unkörperlichen Einzelwesens „Seele". Diese unsere Behauptung kann nur demjenigen eine Ungereimtheit zu sein scheinen, der noch immer nicht von der Meinung frei geworden ist, daß, wie das körperliche Einzelwesen im Besonderen, so auch das Einzelwesen überhaupt Örtlichkeit als eine ihrer Bestimmtheiten haben und, als stets in besonderer Örtlichkeit befindlich, daher auch ein besonderes Einzelwesen gegenüber anderen, trotz vollster Wesensgleichheit mit diesen, bleiben müsse.

Die Möglichkeit des Einswerdens von Seelen aber ergiebt sich aus dem Wesen der Seele überhaupt.

Betrachten wir nun den Menschen als seelisches Wesen, wie er als entwickeltes einem jeden von uns unmittelbar gegeben ist, so zeigt er sich als ein Bewußtsein, das nach drei verschiedenen Seiten hin sich besondert; wir nennen es in dieser Hinsicht gegenständliches, zuständliches und ursächliches Bewußtsein.

Der Mensch heißt uns gegenständliches Bewußtsein, wenn er Gegenstand oder Gegenständliches „hat", z. B. tastet, sieht, hört, schmeckt und riecht. Wir wollen das in diesen fünf Worten Bezeichnete in dem einen Worte „Wahrnehmen" zusammenfassen oder, was uns dasselbe sagt, in dem Worte „Wahrnehmungen haben". Nicht minder ist der Mensch ein gegenständliches Bewußtsein, wenn er „vorstellt" oder, was uns dasselbe sagt, „Vorstellungen hat". Unter „Vorstellen" aber verstehen wir hier diejenige Bestimmtheit des Bewußtseins, in der von ihm gegenständlich unter besonderen eigenartigen Bedingungen gehabt ist, was früher schon von ihm, sei es gegenständlich oder sei es in anderer Weise, gehabt war; „Vorstellen" bedeutet also ein Wiederhaben.

Wahrnehmen und Vorstellen sind die beiden besonderen Bestimmtheiten der Seele als gegenständlichen Bewußtseins; die gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit weist die beiden als ihre zwei Arten auf. Jedes Wahrnehmen und Vorstellen ist ein ganz bestimmtes, so daß wir also immer ein besonderes Wahrnehmen und Vorstellen aufzuweisen haben, immer eine besondere Wahrnehmung und Vorstellung haben, wenn wir überhaupt wahrnehmen und vorstellen.

Wann immer wir uns nun als gegenständliches Bewußtsein haben und betrachten, findet es sich, daß wir, sei es als wahrnehmendes, sei es als wahrnehmendes und zugleich vorstellendes Bewußtsein, *Mehreres* zugleich gegenständlich haben, mit anderen Worten, es zeigt sich, daß wir stets Mehreres entweder wahrnehmen oder wahrnehmen und vorstellen, daß wir, wenn wir wahrnehmen und vorstellen, auch immer Unterschiedenes haben oder, was dasselbe wiederum sagt, daß wir auch immer *unterscheiden*. Indes wohl nicht nur als unterscheidendes Bewußtsein finden wir uns, sondern auch oft als ein Bewußtsein, das dieses Unterschiedene zugleich wieder in besonderer Weise als *Vereintes* hat, oder, was wiederum dasselbe sagt, ein *vereinendes* Bewußtsein ist. Es kann daher behauptet werden, daß die Seele, wenn sie als gegenständliches Bewußtsein gegeben ist — und dies ist sie in jedem ihrer Augenblicke — auch immer wenigstens unterscheidendes, meistens aber unterscheidendes und zugleich vereinendes Bewußtsein sei. Nennen wir unsere Seele, insofern sie überhaupt Unterschiedenes und Vereintes „hat", das *denkende* Bewußtsein, so bedeuten uns Unterscheiden und Vereinen die beiden Arten des Denkens, wie Wahrnehmen und Vorstellen die beiden Arten des gegenständlichen Habens.

Denkendes Bewußtsein ist die Seele mithin auch, sobald sie Gegenständliches ist, und da sie letzteres immer ist, so steht fest, daß die Seele *denkendes und gegenständliches Bewußtsein zu jeder Zeit* ist.

Man irrt, das Seelenleben so aufzufassen, als ob Wahrnehmen und etwa auch noch Vorstellen von gewissem Gegenständlichen anfangs allein Bestimmtheit des Bewußtseins sei, und darauf erst Unterscheiden und Vereinen des Wahrgenommenen und Vorgestellten sich anschließe. Wir treffen in keinem Augenblicke unseres Seelenlebens Wahrnehmen und Vorstellen ohne Denken, aber freilich auch nicht das Denken ohne die gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit.

Auf diese Wahrheit gründet sich die oft gehörte Behauptung, daß die Seele keine „Begriffe" habe, ohne „Vorstellungen" zu haben; wir können aber im gleichen Sinne mit demselben Rechte erklären, daß wir keine „Vorstellungen" haben, ohne „Begriffe" zu haben. *Wir sind eben in jedem Augenblicke wahrnehmendes-vorstellendes und denkendes Bewußtsein zugleich.* Es wird sich aber zeigen, daß Denken

eine noch weitergreifendere Stellung im Seelenleben einnimmt, als wie das Gebiet des Wahrnehmens und Vorstellens reicht.

Von Bedeutung ist es nun, daß man sich angelegen sein lasse, die Formel „Wahrnehmen = Wahrnehmung haben", „Vorstellen = Vorstellung haben", „Denken = Gedanken haben" streng zu beachten; zu dem Ende wird es auch von einigem Vorteil sein, nicht von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken als einem „Akt" zu reden. Das Wort „Akt" führt leicht das Mißverständnis mit sich, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken für eine Thätigkeit, ein „Thätigsein" der Seele anzusehen, als dessen Ergebnis sich erst am Schluß das Wahrnehmunghaben, Vorstellunghaben, Gedankenhaben für die Seele einstelle. Wir kennen aber doch thatsächlich kein Wahrnehmen, da wir nicht eine Wahrnehmung hätten d. i. etwas wahrnähmen u. s. f. Darum erscheint es geraten, gar nicht überhaupt das Wort „Akt des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens" zu verwenden. Damit soll nicht verneint werden, daß wir doch in bestimmtem Sinne mit Recht von uns reden können, als den wahrnehmend, vorstellend, denkend „Thätigen"; wir werden aber dann damit sagen wollen, daß wir von einer Wahrnehmung zur anderen, von einer Vorstellung zur anderen, von einem Gedanken zum andern wechseln, keineswegs aber etwa auch, daß wir in diesem „Thätigsein" jemals anders wahrnehmend, vorstellend, denkend sind, denn als Solche, die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken haben.

Dabei ist aber andererseits durchaus nicht verwehrt, doch zwischen Wahrnehmen und Wahrnehmung, Vorstellen und Vorstellung, Denken und Gedanke in einem besonderen Sinne zu unterscheiden. Thun wir dieses, so heißt „Wahrnehmen" eben „Wahrnehmung haben", „Vorstellen" „Vorstellung haben" und „Denken" „Gedanken haben"; hier trifft die Aussage das Bewußtsein, die Seele als solche. Dagegen „Wahrnehmung", „Vorstellung" und „Gedanke" heißt dann nur das, was die Seele gegenständlich „hat", mit anderen Worten das, dessen sie sich als wahrnehmende, vorstellende und denkende Seele bewußt ist: hier betrifft die Aussage allein den Bewußtseinsbesitz als solchen d. i. die Besonderheit des gegenständlichen oder des denkenden Bewußtseins und nicht dieses Bewußtsein als solches selber.

Was das wahrnehmende und vorstellende Bewußtsein angeht, so ist seine mannigfaltige Besonderheit eben gekennzeichnet

in diesen „Wahrnehmungen" und „Vorstellungen" d. i. in dem, was die Seele wahrnimmt und vorstellt. Die besonderen Wahrnehmungen und Vorstellungen bedeuten genauer die *Besonderheit* des Wahrnehmens und Vorstellens der Seele, und so geschieht es denn eben mit vollem Recht, daß die Forschung, sofern sie mit der Erklärung der *Mannigfaltigkeit* des besonderen gegenständlichen Bewußtseins zu thun hat, allein diese Wahrnehmungen und Vorstellungen als solche ins Auge faßt. Nur darf im Eifer der Forschung nicht vergessen werden, daß ihr besonderer Gegenstand eben das Gegenständliche der Seele d. i. die mannigfaltige *Besonderheit* in dem wahrnehmenden und vorstellenden Bewußtsein ist. Man muß sich darum hüten, dem Irrtum zu verfallen, der die Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht als die besonderen Bestimmtheiten des Einzelwesens „Bewußtsein" festhält, sondern sie für unkörperliche Einzelwesen selber ausgiebt, ein Irrtum, in dem seit der englischen sogenannten „Associationspsychologie", sowie seit Herbart nicht Wenige verstrickt sind. Dieses *Vereinzigen* dessen, was thatsächlich Allgemeines, nämlich Bestimmtheit des bewußten Einzelwesens ist, wird für die klare Auffassung des Seelenlebens verhängnisvoll. Wie nicht anders zu erwarten, folgt der Vereinzigung jenes Allgemeinen die phantastische Meinung auf dem Fuße, daß die Wahrnehmungen und Vorstellungen als angebliche Einzelwesen „in der Seele", also als Veränderliches eben auch Veränderung erfahren, ja daß sie „in der Seele" sogar *auf einander* wirken. Thatsächlich aber sind Wahrnehmungen und Vorstellungen Bestimmtheiten der Seele, also selber Unveränderliches, sie können als solche unter keinen Umständen eine Wirkung, eine Veränderung erfahren. Gewiß werden auch wir, wenn es gilt, die Mannigfaltigkeit der Besonderheit des gegenständlichen Bewußtseins zu erforschen, den Blick eben auf die Besonderheiten, die verschiedenen Wahrnehmungen und Vorstellungen, einzustellen haben, aber wir wollen dabei niemals vergessen, daß sie Bestimmtheiten der Seele, nicht aber selber Einzelwesen seien, und uns vor Allem hüten, das phantastische Vereinzigen dieses Allgemeinen unsererseits mitzumachen.

Außer dem gegenständlichen Bewußtsein, als welches die Seele Wahrnehmungen und Vorstellungen hat, und dem denkenden Bewußtsein, als welches sie Unterschiedenes und Vereintes

hat, kennen wir das zuständliche Bewußtsein, als welches die Seele fühlt oder Gefühle hat. Als fühlende Seele zeigt das Bewußtsein zweierlei Besonderheit seiner Bestimmtheit, nämlich Lust und Unlust; unter diese beiden verteilt sich Alles, was die Seele an Zuständlichem d. i. an Gefühlen hat.

Wir kennen aber auch keinen Augenblick des Seelenlebens, in welchem nicht die Seele gegenständliches und zuständliches Bewußtsein zugleich wäre; gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit sind thatsächlich immer zusammen da.

Es ist ein Irrtum, wenn die Einen meinen, daß die Seele zunächst nur Wahrnehmung und hernach erst Gefühl habe, oder wenn umgekehrt Andere dafür halten, das Erste, was die Seele habe, sei Gefühl, oder wenn Dritte der Ansicht sind, es könne die Seele in ihrem Leben wenigstens gewisse Augenblicke aufzeigen, in denen entweder nur Gefühl, oder nur Gegenständliches die Bestimmtheit des Bewußtseins ausmache. Was man zum Beleg dieser Meinungen angeführt hat, erweist sich Alles bei genauer Prüfung sogar als ein Beleg unserer Auffassung von dem stetigen Zusammen gegenständlicher und zuständlicher Bewußtseinsbestimmtheit.

Dieses Zusammen ist allerdings ein derartiges, daß vielfach in dem einen Fall etwa die gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit ganz im Vordergrund steht und die zuständliche kaum zur Geltung kommt, in einem anderen umgekehrt das Gefühl in demselben Maße das Gegenständliche überwiegt. Solche Fälle haben wohl den Anlaß zu jenen irrtümlichen Meinungen gegeben, indem das im Hintergrund stehende Andere einfach ganz übersehen wurde. Daraus wird uns auch die Behauptung erklärlich, daß unsere zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit nicht zwei, sondern drei Besonderheiten aufzuweisen habe, neben dem Lustgefühl und dem Unlustgefühl als ein drittes das „indifferente" Gefühl. Ich muß gestehen, daß ich in meinem Bewußtseinsleben vergebens nach diesem gesucht habe und keinen Augenblick kenne, in welchem ich nicht entweder Lust oder Unlust habe, dagegen freilich viele Augenblicke kenne, die mir nur ein verschwindend geringes Lust- oder Unlustgefühl boten: aber ohne alle Lust oder Unlust fand sich keiner.

Die irrige Meinung, daß die gegenständliche Bestimmtheit der zuständlichen vorausgehe, spiegelt sich auch in der vielgebrauchten Redensart wieder, daß Wahrnehmung und Vor-

stellung Gefühl „hervorrufen". Man geht dabei anscheinend von der Annahme aus, daß „Wahrnehmung" und „Vorstellung" etwas sei, das an die eigentliche Seele erst herankommen müsse, worauf dann diese als eine Art „Resonanzboden" in dem auftretenden Gefühl auf die herangekommenen und einwirkenden Wahrnehmungen und Vorstellungen antworte. Wie ungeheuerlich erscheint hier Alles verschoben! Die Bestimmtheiten der Seele, die Wahrnehmungen und Vorstellungen sind zu Einzelwesen gemacht, die irgendwie doch außer der eigentlichen Seele stehend auf die Seele erst einwirken und dadurch das Gefühl in ihr „hervorrufen" sollen. Aber selbst wenn man gegen meine Darstellung jener Meinung Einspruch erhöbe und erklärte, daß selbstverständlich Wahrnehmungen und Vorstellungen nur „in der Seele" zu denken wären, so würde die Behauptung, daß sie Gefühl in der Seele „hervorrufen" d. i. bewirken, doch nicht weniger zu beanstanden sein. Sind Wahrnehmungen und Vorstellungen nämlich „in der Seele", so darf dies nur heißen, daß sie eben *Bestimmtheiten* der Seele seien. Da nun aber Seele einfaches Einzelwesen ist, so ist es gar nicht zu verstehen, wie eine ihrer Bestimmtheiten auf die Seele selbst wirken d. i. die wirkende Bedingung einer Veränderung dieser selben Seele, wie es doch das Auftreten eines neuen Gefühls ist, sein könnte (s. S. 20). In der Redensart, daß Gegenständliches eines Bewußtseins Zuständliches desselben Bewußtseins hervorrufe, können wir daher nur den unklaren Ausdruck der Thatsache, die durchaus unbestritten sein soll, erblicken, daß neu eintretendes Gegenständliches von neuem Gefühl *begleitet* sei, mit anderen Worten, daß neues Gefühl auch mit neuem Gegenständlichen zusammen auftrete.

Ist es wahr, daß in jedem Augenblicke unseres Seelenlebens, den wir kennen, die Seele gegenständliches und zuständliches Bewußtsein zusammen sei, hat daher die Seele immer Wahrnehmung-Vorstellung mit Gefühl zusammen, und ist es gleichfalls wahr, daß gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit zweifelsohne zwei verschiedene Bestimmtheiten des Bewußtseins sind, so wird auch dieses wahr sein müssen, daß sie ohne die *denkende* Seele gar nicht zusammen gegeben sein können. Denn es ist einleuchtend, daß die Seele, wenn sie anders ein Bewußtsein ist, sich dessen, was sie „hat", bewußt sein muß, daß sie also, wenn sie in der That Verschiedenes,

wie Gegenständliches und Zuständliches, „hat", dieses eben auch als Unterschiedenes haben, sich dessen als Verschiedenen bewußt sein muß, sonst könnte das Verschiedene ja eben gar nicht zugleich dem Bewußtsein Eigenes sein. Unterschiedenes haben heißt aber Denken, folglich muß die Seele, wenn und sobald sie gegenständliches und zuständliches Bewußtsein ist, auch denkendes Bewußtsein sein. Man sieht hieraus, daß, wie wir oben schon anmerkten, die Seele als denkendes Bewußtsein thatsächlich weiter greift, als das Gebiet des gegenständlichen Bewußtseins reicht.

Die Seele zeigt sich also, wann immer sie als Gegebenes sich findet, ohne Ausnahme als gegenständliches und zuständliches sowie denkendes Bewußtsein zugleich. An dieser Thatsache dürfen wir uns auch nicht dadurch irre machen lassen, daß wir das Bewußtsein das eine Mal in dieser, das andere in jener Bestimmtheit besonders ins Auge fassen und untersuchen können, ohne der anderen dabei zu achten. So sprechen wir denn auch in dem einen Falle vom Wahrnehmen und vom Vorstellen, in dem anderen Falle vom Fühlen, im dritten vom Denken des Menschen allein und meinen damit eben thatsächlich besondere Bestimmtheiten der Seele, ohne dabei doch irgendwie daran zu rütteln, daß der Mensch als seelisches Wesen in jedem Augenblicke alle drei Bestimmtheiten aufweise, also gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein zumal sei.

Als gegenständliches (Wahrnehmen und Vorstellen), zuständliches (Fühlen) und denkendes Bewußtsein ist die Seele demnach in drei unverlierbaren d. i. wesentlichen Bestimmtheiten gekennzeichnet, die, zwar nicht die eine auf die anderen, wohl aber zusammen im Bewußtsein überhaupt gegründet, jede gegenüber der anderen eine eigenartige Bestimmtheit der Seele und doch als gegebene Bewußtseinsbestimmtheit ohne die andere nicht denkbar sind. Eine jede dieser Bestimmtheiten aber als besondere des bestimmten Augenblickes ist ein zusammengesetztes Allgemeines (s. S. 11 f.), so daß die Seele in ihrem Leben gar mancherlei Wahrnehmungen und Vorstellungen, mancherlei Gefühle, mancherlei Gedanken haben kann und somit ein großer Reichtum des Seelenlebens möglich ist.

7.

Indes mit diesen drei unverlierbaren Bestimmtheiten ist, wie es scheint, das Wesen der Seele nicht erschöpft. Ich finde mich nicht nur als gegenständliches, zuständliches und denkendes Wesen, sondern bin mir meiner selbst auch oft als eines ursächlichen Wesens bewußt, bin also auch „ursächliches" Bewußtsein. Was will dies heißen? Ist damit die Seele noch in einer vierten Bestimmtheit gezeichnet, die mit jenen drei zusammen sich im Bewußtsein als solchem gegründet fände? Wir werden aus den Thatsachen der Seele, welche seit alter Zeit von der Seele als wollender sprechen ließen, vor allem hierüber Aufschluß erhoffen können.

Daß vom „Willen" des Menschen immer nur dann geredet werde und zu reden sei, wenn der Mensch als bewußtes Wesen d. i. als Bewußtsein in Frage komme, dürfen wir, trotz Schopenhauer und v. Hartmann, die von „unbewußtem" Willen zu wissen meinen, festhalten. Daß ferner, was wir als menschlichen „Willen" bezeichnen, nicht etwa ein vom Bewußtsein oder der Seele unterschiedenes besonderes Einzelwesen sei, wird, trotz unseres in diesem Punkte recht wilden Sprachgebrauches, keinen Widerspruch erfahren. Daß endlich, was man „Wille" nennt, in einem bestimmten Verhältnis zum Wirken des Bewußtseins stehe, unterliegt auch keinem Zweifel: wir sprechen von willkürlichem Handeln d. i. Wirken des Menschen. Eine allgemeine Überlegung in Betreff des Begriffes dieses besonderen Wirkens möge daher unsere Erörterung über den Willen einleiten.

Wir haben schon früher, als vom Wirken überhaupt die Rede war, bemerkt, daß die Wirkung, welche ein Einzelwesen erfährt, stets das Auftreten einer neuen Bestimmtheit dieses Einzelwesens sei, und ferner, daß für die Welt der Dinge im besonderen, soweit sie unter einander wirken, die von uns sogenannte „wirkende Bedingung" der Veränderung ebenfalls nur eine Bestimmtheit des „wirkenden" Dinges bilde, nicht aber etwa dieses gegebene Ding als Augenblickseinheit die wirkende Bedingung sei. Es fragt sich, ob wir diesen für die wirkenden Dinge schlechtweg gültigen Satz auch auf das wirkende unkörperliche Einzelwesen ausdehnen können.

Nun ist es zweifellos, daß in gar vielen Fällen, in denen

das Bewußtsein in seinem Zusammenhang mit dem körperlich Gegebenen betrachtet und als wirkendes festgestellt wird, sich herausstellt, das „eigentlich" Wirkende, die wirkende Bedingung, sei auch hier nur eine Bestimmtheit des Bewußtseins. Wir werden dies z. B. immer bei den Wirkungen der Seele behaupten können, welche als „unwillkürliche" bezeichnet zu werden pflegen. Aber, indem wir diese einer genaueren Untersuchung unterziehen wollen, drängt sich zunächst noch eine andere Unterscheidung dessen, was wir als Wirkung überhaupt bezeichnen, auf, ich meine die Unterscheidung der unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen. Sie besteht für das Gegebene überhaupt, also auch für die Welt der unter einander wirkenden Dinge.

In Betreff des Bewußtseins wissen wir, daß es einzig und allein mit dem Gehirn in unmittelbarem Wirkungszusammenhang steht, daß die Seele also, wann immer sie wirkt, unmittelbar nur auf das Gehirn wirkt. Ist es nun gestattet, alle Wirkungen des Bewußtseins im Unterschied von der des Dinges mit dem besonderen Namen der Handlung zu belegen, so werden wir erklären dürfen, daß alle unmittelbaren Handlungen des Bewußtseins einzig und allein Gehirnveränderungen sein können. Was wir nun im gewöhnlichen Leben unwillkürliche Handlungen zu nennen pflegen, das sind ja nicht selber Gehirnveränderungen, sondern nur durch Gehirnveränderung vermittelte, sind also allesamt mittelbare Wirkungen der Seele.

Dann wird gefragt werden, ob jene unmittelbaren Wirkungen des Bewußtseins auch zu den unwillkürlichen gerechnet werden müssen oder ob sie willkürliche seien. Die Entscheidung liegt auf der Hand: sie müssen allesamt den unwillkürlichen Wirkungen der Seele zugesellt werden.

Es gilt nun zu ermitteln, wodurch sich das, was als unwillkürliche Wirkung oder Handlung der Seele angesprochen werden muß, von der willkürlichen unterscheide. Wir haben noch nicht viel gewonnen mit der Antwort, daß letztere eine gewollte, erstere eine ungewollte sei, denn gerade, was Wille sei, muß ja erst klargestellt werden. Immerhin aber wird uns durch jene Antwort der Weg zum Ziele gezeigt.

„Von uns gewollt" nennen wir eine vorliegende „Wirkung" oder „Veränderung" nur dann, wenn wir diese Veränderung vor ihrem Auftreten schon irgendwie vorgestellt hatten; also

das Vorgestelltsein der noch nicht aufgetretenen Veränderung ist jedenfalls unerläßlich, wenn die aufgetretene Veränderung eine „gewollte" soll genannt werden können. Indes noch nicht jede Veränderung im Gegebenen überhaupt, die vorher von mir vorgestellt war, nenne ich, wenn sie eingetreten ist, eine gewollte, selbst dann nicht, wenn sie sich bei einer später angestellten Untersuchung als *Wirkung* meiner Seele herausstellen sollte. Als zweite unerläßliche Bedingung für das „Gewolltsein" kommt hinzu, daß ich mir meiner selbst als *ursächlichen* Bewußtseins schon angesichts der vorgestellten, aber noch nicht aufgetretenen Veränderung bewußt gewesen bin.

Die zuerst genannte Bedingung des „Gewolltseins" reicht freilich zur Feststellung dessen, was nicht gewollte oder unwillkürliche Wirkung der Seele ist, auch schon allein aus; ungewollt oder unwillkürlich ist all das, was zwar Wirkung des Bewußtseins ist, jedoch von diesem nicht schon vorher in der Vorstellung gehabt war. Wenn wir solches nun doch auch, wie das „Gewollte", *Wirkung des Bewußtseins* nennen, so muß dem „Wirken des Bewußtseins" offenbar zweierlei Sinn zukommen. „*Wirken des Dinges*" hat nur einen Sinn, es sagt, daß eine *Bestimmtheit* des Dinges die wirkende Bedingung für das Auftreten einer Veränderung sei. Eben denselben Sinn hat aber „*Wirken des Bewußtseins*" in all den Fällen, in welchen unwillkürliche oder ungewollte Wirkungen desselben auftreten, seien diese nun unmittelbare, also Veränderungen des Gehirns, seien sie mittelbare, also Veränderungen im sonstigen Gegebenen: stets ist hier die wirkende Bedingung in der That nur eine *Bestimmtheit* des Bewußtseins.

Einen anderen Sinn hat Wirken des Bewußtseins in den willkürlichen oder gewollten Handlungen: hier ist nicht eine Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern das augenblickliche Bewußtsein als dieses Einzelwesen, also die *augenblickliche seelische Einheit* als solche die „wirkende Bedingung" selbst. Als dieses Bewußtsein, das sich der ursächlichen Beziehung seiner selbst als dieser Einheit angesichts einer erst vorgestellten Veränderung bewußt ist, nennen wir die Seele *ursächliches Bewußtsein*.

Unwillkürliche Handlung der Seele ist die Wirkung des Bewußtseins, welche ihre wirkende Bedingung nur in einer Bestimmtheit der Seele hat, willkürliche Handlung dagegen die,

deren wirkende Bedingung das Einzelwesen als solches, die Seele als augenblickliche Bewußtseinseinheit ist.

Da nun alle unmittelbaren Handlungen oder Wirkungen des Bewußtseins Gehirnveränderungen und als diese Wirkungen der Seele unwillkürliche Wirkungen sind, so kann die willkürliche Handlung der Seele nichts anderes als eine mittelbare Wirkung des Bewußtseins sein. In diesem Sinne mittelbaren Wirkens darf dann mit Fug und Recht auch wieder gesagt werden, daß die Seele, wie auf Anderes, so auch mittelbar auf sich selber wirken und dementsprechend auch das Auftreten von Veränderungen ihrer selbst wollen könne; wie andererseits in diesem Sinne mittelbaren Wirkens gleichfalls von dem unwillkürlichen Wirken der Seele auf sich selbst geredet werden darf. Ein unmittelbares Wirken der Seele auf sich selbst aber ist selbstverständlich infolge der Einfachheit ihrer selbst als Einzelwesens schlechthin ausgeschlossen und die Vermittlung ihres Wirkens auf sich selbst durch das Gehirn bleibt in jedem Falle die unausweisliche Bedingung; bedarf es doch schon zum Wirken überhaupt notwendig immer zweier Einzelwesen.

„Ich will" heißt aber auf alle Fälle „ich bin ursächliches Bewußtsein"; „ich habe diesen Willen" oder „ich will dies" heißt: „Ich bin ursächliches Bewußtsein angesichts dieser vorgestellten künftig möglichen Veränderung". Das Letztere läßt verstehen, daß „Ich will" nicht gleichbedeutend sei mit „Ich wirke"; der „Wille" und die „That" sind zweierlei; dagegen sagen aber „wollen" und „wirken wollen" ein und dasselbe[1]), denn „wollen" heißt „Bedingung sein wollen" für das Auftreten einer Veränderung.

Nennen wir die Seele, sofern sie will, ursächliches Bewußtsein, so steht noch zur Frage, ob sie als solche eine besondere Bestimmtheit zeige, die den oben genannten drei Bestimmtheiten der Seele sich nebenordnet. Der Sprachgebrauch,

1) Wenn man freilich unter „Wirken" nicht schlechtweg „Bedingung sein für die Veränderung eines Einzelwesens" versteht, sondern es faßt, wie in jenem Spruche geschieht: „Wirket, so lange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand wirken mag", wo also „Wirken" so viel wie „fleißig sein" bedeutet und dem Faullenzen gegenübergestellt ist, so gilt natürlich unsere Gleichstellung „Wirken = Wirkenwollen" nicht.

der von Denken, Fühlen und Wollen oder von Verstand, Gemüt und Willen der Seele weiß, möchte uns geneigt sein lassen, die Frage einfach zu bejahen. Doch macht uns die Thatsache stutzig, daß die Seele anscheinend nicht immerfort ursächliches Bewußtsein sei, nicht immer „Wollen" zeige. Wäre „Wille" eine *wesentliche* Bestimmtheit, wie jene drei, denen er nebengeordnet sein soll, so müßte die Seele stets wollende sein, denn die wesentliche Bestimmtheit ist dem Einzelwesen unverlierbar; wie aber ließe sich damit jene Thatsache reimen? Auf der anderen Seite aber ist „Wille" als eine verlierbare Bestimmtheit der Seele doch auch nicht zu verstehen, denn wir kennen nichts am unkörperlichen Einzelwesen „Seele", das mit dem Wollen in einer allgemeineren Bestimmtheit eins wäre, und demnach, wenn „Wollen" dem Einzelwesen verloren ginge, als die andere besondere Bestimmtheit an dessen Stelle treten könnte. Man spricht ja wohl hie und da vom „Nichtwollen" als dem Anderen, welches mit dem Wollen wechsele, indes, was auch das Wollen sein möge, ob eine Bestimmtheit oder nicht, das können wir mit voller Sicherheit behaupten, daß „Nichtwollen" nicht eine *Bestimmtheit* der Seele sein könne, denn „Nichtwollen" ist überhaupt nichts. Soll aber unter „Nichtwollen", das dem „Wollen" gegenübergestellt wird, verstanden werden „etwas nicht wollen" d. h. „etwas nicht *haben* wollen" im Gegensatz zu „etwas haben wollen", z. B. „Zahnschmerzen nicht haben wollen", aber „Gesundheit haben wollen", so ist mit diesem angeblichen Nichtwollen selbstverständlich ein ganz bestimmtes Wollen gemeint, nämlich „nicht schmerzende d. i. gesunde Zähne haben wollen". Wir können diesen Fall mit jenem vergleichen, in dem „Bewegungslosigkeit", sogenannte „Nichtbewegung", der Bewegung gegenübergestellt wird, unter der eben stets ein ganz bestimmtes Verhalten des Dinges, nämlich die Ruhe, verstanden wird.

Wäre „Wollen" überhaupt eine Bestimmtheit der Seele, so müßte sie schon eine wesentliche, unverlierbare, also ein letztes Allgemeines des Bewußtseins bedeuten, wie jene drei oben genannten Bestimmtheiten. Ist „Wollen" aber eine Bewußtseinsbestimmtheit, so muß es sich auch als eine besondere gegenüber jeder der drei oben genannten erweisen, ebenso wie diese ja auch trotz ihres innigen Zusammens klar von einander als besondere sich abheben. Eine solche Bewußtseinsbestimmtheit

„Wille" oder „Wollen" suchen wir vergebens: diese Thatsache ist es, die Manchen sich berechtigt halten läßt, „Wille" oder „Wollen" als etwas Besonderes im Seelenleben ganz zu verneinen, so daß sie das Seelenleben mit „Vorstellung und Gefühl" allein verstehen möchten. Ich gebe ihnen darin Recht, daß sie „Wille" oder „Wollen" als Bewußtseinsbestimmtheit verneinen, halte jedoch dafür, daß sie irren, wenn sie Wille und Wollen als etwas Besonderes streichen. Der Wille ist nicht eine Bewußtseinsbestimmtheit, sondern eine *Bewußtseinsbeziehung*: im „Willen" oder „Wollen" *bezieht sich die Seele als ursächliches Bewußtsein auf eine noch nicht wirkliche, bloß vorgestellte Veränderung.*

Die Seele als ursächliches Bewußtsein ist eine augenblickliche Bewußtseinseinheit in solcher ursächlichen Beziehung; sie zeigt sich also gegenüber der Seele als dem gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtsein keineswegs noch in einer vierten besonderen Bewußtseins*bestimmtheit*; sie enthält als dieses ursächliche Bewußtsein sogar, da sie als ein Einzelwesen eben hier in Betracht kommt, die gegenständliche und denkende Bestimmtheit dieses Augenblickes in sich, aber sie ist als Bewußtsein nicht nur die Einheit dieser Bestimmtheiten. Die Seele muß allerdings als ursächliches Bewußtsein gegenständliches und denkendes Bewußtsein sein, sie wäre sonst ja als Einzelwesen überhaupt nicht denkbar. Das ursächliche Bewußtsein schließt also immer das gegenständliche und denkende Bewußtsein in sich; das Neue aber, was hinzugekommen, ist eben die *ursächliche Selbstbeziehung* dieses Bewußtseins auf eine vorgestellte Veränderung.

Ist Wollen eine *Bewußtseinsbeziehung*, dann kann es auch nicht anders sein, als daß für das Wollen die Seele als die augenblickliche Bewußtseinseinheit in Frage kommt: denn Bewußtseinsbeziehung d. h. Beziehung eines Bewußtseins ist selbstverständlich die bewußte Beziehung dieses Einzelwesens, also *Selbstbeziehung* der Seele als ursächlicher auf eine vorgestellte Veränderung, und die Seele, die sich hier selbst bezieht, ist das augenblickliche Einzelwesen.

In Betreff dieser ursächlichen Bewußtseinsbeziehung erhebt sich nun die Frage, ob sie, ohne daß die Seele als das Einzelwesen selber aufgehoben wird, fehlen könne. So viel steht fest, daß der Wille oder das Wollen der Seele nicht sein

kann, wenn nicht Seele als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein gegeben ist, denn da in dieser dreifachen Bestimmtheit das Wesen der Seele gekennzeichnet erscheint, hieße die Behauptung, der Wille sei das erste Ursprüngliche, er sei also da, bevor Wahrnehmen, Fühlen u. s. w. da ist, so viel als, Seele wäre als ursächliches Bewußtsein vorhanden, auch wenn die Seele nicht wäre. Die notwendige Bedingung für die Seele als ursächliches Bewußtsein, als wollende Seele, ist unabweislich die Seele als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein. Wir fragen uns aber, ob die Seele in ihrer gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtseinsbestimmtheit auch ohne die ursächliche Bewußtseinsbeziehung gegeben sei, oder ob jene Bestimmtheiten nur dann gegeben sein können, wenn die ursächliche Bewußtseinsbeziehung der Seele auch besteht. In dem ersteren Falle könnten wir verstehen, ja müßte für uns sich ergeben, daß unsere ursächliche Bewußtseinsbeziehung nicht an die gegenständliche, zuständliche und denkende Bestimmtheit überhaupt, sondern nur an gewisse besondere Bestimmtheiten dieses dreigliedrigen Bewußtseins geknüpft sei, an andere aber wiederum nicht.

Wie dem auch sei, soviel bleibt wahr, daß ursächliches Bewußtsein, wann immer es gegeben ist, eben als Einzelwesen, das sich hier bezieht, ein gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein ist. Darum erscheint es uns auch nur natürlich, daß die Zergliederung jeglichen Willens oder Wollens d. i. des ursächlichen Bewußtseins stets auf gegenständliche, zuständliche und denkende Bewußtseinsbestimmtheit stößt; wir treffen sicherlich in jedem Falle des „Wollens" auf Vorstellen, Fühlen und Denken der Seele.

Da aber in der ursächlichen Bewußtseinsbeziehung die Seele als ein einheitliches geschlossenes Einzelwesen uns entgegentritt, so wird daraus auch verständlich, daß wohl von dem „Willen" als dem „Kern" der Seele geredet wird; das Wahre an dieser Redewendung ist jedenfalls dies, daß im Wollen die Seele als geschlossenes Einzelwesen sich findet, in diesem Sinne das „wahre", nämlich das ganze Selbst der Seele hervortritt, während im Wahrnehmen, Fühlen, Denken die Seele nur immer in einer ihrer Bestimmtheiten sich geltend macht. Irrig aber ist, wie schon gezeigt wurde, die Auffassung, die den Willen für die grundlegende Bestimmtheit des Seelenwesens

und in diesem Sinne für den „Seelenkern" ausgiebt, um den herum sich angeblich erst die eigentlichen Bestimmtheiten der Seele als gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtseins angliedern sollen.

In der Frage, ob die Seele immer ursächliches Bewußtsein sei, haben, wie wir hier vorweg schon festlegen wollen, diejenigen recht, welche die Frage verneinen. Bei der Entscheidung muß man in erster Linie sich hüten, Wollen und Wirken der Seele zusammen zu werfen; denn die „wollende" Seele ist keineswegs dasselbe, wie die „wirkende" Seele; einmal schon deshalb nicht, weil in all den Fällen *unwillkürlichen* Wirkens der Seele d. i. in all den Fällen, in denen thatsächlich nicht die Seele als Bewußtseinseinheit, sondern nur eine ihrer Bestimmtheiten die wirkende Bedingung der betreffenden Veränderung ist, von einem Wollen der wirkenden Seele nicht die Rede sein kann. Aber, selbst abgesehen von diesem Wirken der Seele, läßt sich auch der Satz nicht aufrecht halten, daß „wollende Seele" und „bewußt wirkende Seele" im Seelenleben zusammenfallen.

„Wollen" und „bewußtes Wirken" sind thatsächlich zweierlei. „Wollen" ist eine *Bewußtseinsbeziehung*, ist ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf nur vorgestellte Veränderung, „bewußtes Wirken" dagegen ist „bewußtes Bedingungsein für eine auftretende Veränderung". Gemeinsam ist ihnen allerdings, daß dort, wie hier, die Seele als Bewußtseinseinheit und nicht etwa nur eine Bestimmtheit der Seele in Betracht kommt. Ferner werden wir auch dieses bereitwillig zugeben, daß, wann immer *bewußtes* Wirken der Seele sich findet, das Wollen der Seele oder, besser ausgedrückt, die Seele eben als *wollende* d. i. das *ursächliche Bewußtsein* die wirkende Bedingung derjenigen Veränderung ausmacht, die als Wirkung gegeben ist. Wir werden daher völlig dem Satze zustimmen, daß bewußtes Wirken der Seele ohne „Wollen" gar nicht möglich sei, daß nur die wollende Seele eine bewußt wirkende Seele sein könne.

Aber dieser Satz läßt sich nicht umkehren; ich *kann* wohl als wollende Seele bewußt wirken d. i. bewußte Bedingung einer auftretenden Veränderung sein, jedoch nicht immer, wenn ich wollende Seele bin, bin ich auch bewußt *wirkende* Seele.

Wir müssen uns dessen zunächst erinnern, daß zwischen

unmittelbarem und mittelbarem Wirken zu unterscheiden und alles bewußte Wirken der Seele demgemäß zum mittelbaren Wirken zu zählen sei, da Gehirnveränderungen des Menschen allein die unmittelbaren Wirkungen seiner Seele sein können, diese aber nicht zu dem „Gewollten", dem als künftige Veränderung Vorgestellten der wollenden Seele gehören.

Das unmittelbare Wirken jedes Einzelwesens ist immer eines, dessen wirkende Bedingung eine Bestimmtheit des Einzelwesens bildet. Was aber die wirkende Bestimmtheit betrifft, so ist zu sagen, daß, wann immer ein Einzelwesen gegeben ist, jede seiner Bestimmtheiten wirkende Bedingung für bestimmte auftretende Veränderung ist: jedes Einzelwesen steht in jedem Augenblick in einer jeden von seinen Bestimmtheiten da als wirkende Bedingung auftretender Veränderungen. Dieses Wirken der Einzelwesen ist ein unaufhebbares; wohl kann es durch die Umstände verschieden sich gestalten, aber keine Bestimmtheit eines Einzelwesens kann auch nur für einen Augenblick als wirkende Bedingung aufgehoben werden. Das finden wir überall im Dingwirklichen bestätigt, wo ja allein dieses Wirken eben auf Grund der Dingbestimmtheiten als der wirkenden Bedingungen geschieht; dasselbe müssen wir aber auch festhalten für alles „unbewußte" d. i. unwillkürliche Wirken der Seele, in welchem auch nur eine Bestimmtheit der Seele die wirkende Bedingung ist. Alles unwillkürliche Wirken der Seele besteht, wie das Wirken des Dinges, ohne Aufhören, solange diese Seele besteht; in diesem Sinne „wirkt" die Seele also in jedem Augenblick ohne eine Unterbrechung. Darum bestehen wir auch mit Recht auf dem ununterbrochenen Wirkungszusammenhang der Seele und des Leibes.

Anders steht es mit dem bewußten Wirken der Seele d. i. mit ihrem „als Bewußtsein selber die wirkende Bedingung einer Veränderung sein". Wir wissen Alle, wie oft uns dies bewußte Wirken unmöglich gemacht wird. Während also jegliche Bestimmtheit des Bewußtseins, gemäß der Eigentümlichkeit jeglicher Bestimmtheit im Gegebenen überhaupt, jederzeit wirkende Bedingung einer Veränderung ist d. h. jederzeit wirkt, also ununterbrochen und so lange wirkt, als sie überhaupt am Einzelwesen „Seele" zu finden ist, — wirkt das Bewußtsein als Bewußtseinseinheit keineswegs immer und würde

als solche auch nicht einmal dann immer wirken, wenn es immer wollendes Bewußtsein wäre. Wir wissen es, bewußtes Wirken fehlt der wollenden Seele vielfach; bewußtes Wirken (Bedingungsein einer gegebenen Veränderung) ist ja nur da, wenn das „Gewollte" wirklich geworden ist d. h. die Wirkung thatsächlich auftritt. Daß bei dem unbewußten Wirken der Seele, in welchem eine ihrer Bestimmtheiten die wirkende Bedingung ist, für das Auftreten der Wirkung gleicherweise, wie beim bewußten Wirken, in welchem das Bewußtsein als die Augenblickseinheit die wirkende Bedingung bildet, andere „Umstände" mitbestimmend sind, ist bekannt. Aber weil im Fall des unbewußten Wirkens der Seele, gleichwie beim Wirken des Dinges, niemals eine Wirkung vorher vorgestellt, also niemals „gewollt" wird, ist auch niemals von dem Vergleichen und Unterscheiden einer vorgestellten d. i. „gewollten Wirkung" und einer thatsächlich eingetretenen, aber nicht vorgestellten d. i. nicht gewollten Veränderung zu reden. Vielmehr finden wir im einzelnen Fall nur immer dies, daß die Bestimmtheit der Seele eine den Umständen gemäße Wirkung ausgeübt hat; und welche verschiedene Wirkungen eben auch unter verschiedenen Umständen eintreten, sie sind doch alle gleicherweise ihre Wirkungen und nicht ist es die eine mehr, die andere weniger. Die einzelne Bestimmtheit hat also in den vielen einzelnen Fällen als die wirkende Bedingung nicht stets ein und dieselbe bestimmte „Wirkung" aufzuweisen — wäre dies anders, dann wirkte sie nicht nur, nein, sie „schüfe" — sondern die bestimmte „Wirkung" im einzelnen Falle richtet sich immer zugleich nach den mitbestimmenden „Umständen" und nur unter ein und denselben Umständen hat dieselbe Bestimmtheit auch ein und dieselbe „Wirkung".

Eben daher läßt sich bei dem Wirken des Einzelwesens, in dem eine seiner Bestimmtheiten die wirkende Bedingung ist, auch nicht von einem halben Erfolge oder auch vollem Mißerfolge reden; der „Erfolg" der wirkenden Bestimmtheit ist stets ein ganzer. Die Rede vom halben Erfolge, vom Mißerfolg, von „Wirkungshemmung" ist nur da am Platze, wo es sich um ein wollendes Einzelwesen, das in ursächlicher Bewußtseinsbeziehung zu einer vorgestellten bestimmten Veränderung, einer „künftigen Wirkung", steht, die wir das „Gewollte" nennen. Hier ist es möglich, von Mißerfolg u. s. f. zu reden, weil die

ins Auge gefaßte vorliegende Veränderung mit der „gewollten" Veränderung verglichen werden kann. Wenn im übertragenen Sinne auch im Gebiete des unbewußten Wirkens, sei es der Seele, sei es besonders auch des Dinges, von „nicht eintretendem" Erfolge und von „Hemmung" geredet wird, so kann dies nur geschehen, weil man seine eigne, unter Unkenntnis der besonderen Umstände des betreffenden Falles aufgestellte Erwartung von einer bestimmten Wirkung dem Dinge als sein „Gewolltes" unterschiebt d. i. das Ding zu einem wollenden Einzelwesen macht.

Das wollende Einzelwesen, weil es sein „Gewolltes" mit der später eingetretenen Veränderung vergleichen kann, wird mit Recht, wenn diese Veränderung mit dem Gewollten nicht übereinstimmt, je nachdem von Mißerfolg, von halbem Erfolg oder von völligem Nichterfolg reden. Den „Nichterfolg" führt man dann wohl auf eine „Hemmung seines Willens" zurück, womit man ganz richtig ausdrückt, daß der Mensch hier zwar wollendes Einzelwesen, aber doch nicht wirkendes Einzelwesen war, und zwar letzteres deshalb nicht, weil eben, was „gewollt" ward, wegen hindernder „Umstände" nicht als Wirkung eintreten konnte.

„Wollendes" und „bewußt wirkendes" Einzelwesen fallen also keineswegs zusammen. „Wirken" ist stets abhängig von den die Veränderung (Wirkung) mitbestimmenden Umständen, Wollen dagegen ist selbstverständlich von diesen, die Wirkung mitbestimmenden „Umständen" gar nicht abhängig, was sich auch daraus bestätigt, daß ein bestimmtes Wollen selbst dann besteht, wenn die augenblicklichen „Umstände" das Wirken des wollenden Bewußtseins unmöglich machen, also, wie man kurz sagt, „den Willen völlig hemmen".

Es giebt also sicherlich in vielen Fällen wollendes Bewußtsein d. h. es ist die Seele vielfach ursächliches Bewußtsein, sie steht vielfach in ursächlicher Bewußtseinsbeziehung zu einer vorgestellten Veränderung, ohne daß sie als dieses Einzelwesen wirkte d. i. eine „bewußt" oder „willkürlich" wirkende Seele wäre. Seele wirkt in ihren einzelnen Bestimmtheiten zweifellos unaufhörlich, sie wirkt aber als augenblickliche Bewußtseinseinheit keineswegs immer. Also das unbewußte Wirken der Seele ist ein stetiges, ununterbrochenes und ein so vielfaches in jedem Augenblick, als die Seele eben

besondere Bestimmtheiten im Augenblick aufweist; das bewußte Wirken der Seele dagegen ist unstetig, ist unterbrochen, wenn es aber auftritt, ist es ein einfaches, weil seine wirkende Bedingung das einfache Einzelwesen, die einheitliche Seele ist.

Aus der Thatsache nun, daß die Seele nicht immer „bewußt wirkendes" Einzelwesen ist, läßt sich noch keineswegs der Schluß ziehen, die Seele sei nicht immer wollendes oder ursächliches Bewußtsein, vielmehr könnte nach dem soeben Entwickelten mit jener Thatsache der Satz, daß die Seele stets ursächliches Bewußtsein sei, friedlich zusammenbestehen. Denn nur dann wenigstens wird von der wollenden Seele als wirkender mit Grund geredet werden, wenn die auftretende Veränderung mit dem „Gewollten", der Veränderungsvorstellung des ursächlichen Bewußtseins, übereinstimmt. Wollen jedoch kann der Mensch etwas, ohne daß die zu dessen Verwirklichung „günstigen" Umstände vorhanden sind, wirken dagegen kann er als wollender ohne diese günstigen Umstände niemals.

Wenn wir aber dafür halten, daß die Seele nicht in allen Augenblicken ursächliches Bewußtsein sei, und demnach meinen, daß sie, um uns kurz auszudrücken, zwischen „Wollen" und „Nichtwollen" wechselt, so werden wir mit dieser Behauptung gegen unseren Satz, daß Einzelwesen sich nicht verändern könne, ohne daß etwas und nicht nichts an die Stelle des Verlorenen trete, nur in den Augen derer zu verstoßen scheinen, die „Wollen" doch wieder zu einer Bestimmtheit des Bewußtseins machen und nicht als eine Bewußtseinsbeziehung d. i. als eine Selbstbeziehung der Seele auf eine vorgestellte Veränderung fassen wollen. Eine Bestimmtheit im Gegebenen überhaupt wird freilich dem Einzelwesen niemals verloren gehen, ohne daß eine andere an ihre Stelle träte, jedoch eine Beziehung des Einzelwesens kann aufhören, ohne daß eine andere für sie eintritt.

Alle Beziehungen im Gegebenen überhaupt beruhen indes auf Bestimmtheiten des Einzelwesens. Sie sind entweder an unverlierbare oder an verlierbare Bestimmtheiten geknüpft, also an letztes Allgemeines der Einzelwesen oder an Besonderheiten derselben; im ersteren Falle werden die betreffenden Beziehungen dauernde sein, im letzteren Falle treten sie auf, verschwinden, kommen wieder u. s. f., je nachdem eben

die sie begründende Besonderheit einer Bestimmtheit des Einzelwesens da ist, nicht da ist, wieder da ist u. s. f.

Was nun an der Seele dasjenige sei, auf das sich die ursächliche Bewußtseinsbeziehung im Besonderen gründet, wird weiter unten untersucht werden; daraus kann sich dann auch erst klar entscheiden lassen, ob die Seele in jedem Augenblick ursächliches Bewußtsein sei, wie sie immer gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein ist, ob demnach die ursächliche Bewußtseinsbeziehung sich gründe auf letztes Allgemeines der Seele, und zwar dann eben sowohl auf gegenständliche als auch auf zuständliche und denkende Bewußtseinsbestimmtheit schlechtweg, oder ob die Seele nur zeitweise ursächliches Bewußtsein sei und zeitweise nicht, mithin die ursächliche Bewußtseinsbeziehung nur auf bestimmte Besonderheit des gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtseins sich gründe und auf andere Besonderheit wiederum nicht.

Im Übrigen können wir aber als festgestellt erachten, daß „Wille" oder „Wollen" nicht eine besondere vierte Bestimmtheit der Seele neben den drei bekannten sei, sondern daß wir in ihm nur die ursächliche Selbstbeziehung des Bewußtseins auf eine vorgestellte Veränderung vor uns haben. Das einzelne Wollen, die einzelne ursächliche Bewußtseinsbeziehung ist daher immer durch vorgestellte, noch nicht wirkliche Veränderung bestimmt und die Besonderheit jener Beziehung ist eben in dieser Veränderungsvorstellung gezeichnet. Jeder Wille, jedes Wollen kennzeichnet sich ja als ein bestimmter Wille, ein bestimmtes Wollen durch seinen „Willensinhalt" d. i. durch das „Gewollte". Man sieht schon hieraus, daß wir auf der rechten Fährte sind, indem wir behaupten, in der Seele als ursächlichem Bewußtsein lasse sich immer das gegenständliche und denkende Bewußtsein nachweisen.

8.

Wir kennen nunmehr von der Seele jene drei Bewußtseinsbestimmtheiten, sowie ihre Selbstbeziehung: das Wahrnehmen-Vorstellen, das Fühlen und das Denken, sowie das Wollen der Seele.

Das Wesen der Seele an und für sich wird in jenen Bestimmtheiten besonders getroffen, jedes Einzelwesen muß

ja die Einheit mehrerer Bestimmtheiten sein. Unter den genannten drei Bestimmtheiten der Seele hat aber das Denken insofern eine vorragende Stellung, als das denkende Bewußtsein, wie wir sagten, das Gebiet des gegenständlichen und zuständlichen Bewußtseins zusammen umfaßt. Diese Wahrheit von der überragenden Stellung des Denkens im Seelenleben könnte man vielleicht in der Platonisch-Aristotelischen Ansicht wiederfinden, die das eigentliche Wesen der menschlichen Seele im Denken sehen wollte und das Wahrnehmen, Fühlen und Begehren erst aus der Beziehung des seelischen Wesens zu den Dingen hervorgehen ließ.

Sehen wir aber doch noch zu, ob denn thatsächlich in den drei Bestimmtheiten Wahrnehmen-Vorstellen, Fühlen und Denken das eigentliche Wesen der Seele schon erschöpft sei. Ist es der Fall, so muß aus diesen drei Bestimmtheiten selber auch die Einheit, in der sie gegeben sind, zu verstehen sein.

Das Einzelwesen „Ding" begreifen wir in jedem seiner Augenblicke durch seine verschiedenen Bestimmtheiten als eine Einheit auf Grund seiner einen Bestimmtheit, nämlich der besonderen Örtlichkeit. Der Umstand, daß die anderen in Frage kommenden, in dem einzelnen Augenblick auch gegebenen Bestimmtheiten allesamt mit einem und demselben Orte verknüpft sich zeigen, begründet die aus diesen Bestimmtheiten bestehende Einheit oder das Einzelwesen dieses Augenblicks: die Örtlichkeit ist also die einheitstiftende Bestimmtheit des Dinges in seinem einzelnen Augenblicke.

Von den Bestimmtheiten, welche wir bisher als seelische kennen gelernt haben, ist aber keine, die in ähnlicher Weise als die einheitstiftende geltend gemacht werden und somit für uns die Einheit, die das Einzelwesen „Seele" doch in jedem ihrer Augenblicke darstellt, begründen könnte: weder Wahrnehmen-Vorstellen, noch Fühlen, noch Denken kann dies leisten, wie leicht ersichtlich ist. Daß indeß in diesem Augenblicke ein Wahrnehmen-Vorstellen mit einem Fühlen und einem Denken in einer Einheit gegeben ist, diese Thatsache eben verlangt, um sie zu verstehen, doch eine einheitstiftende Bestimmtheit, die mit jenen anderen Bestimmtheiten verknüpft gegeben sei. Die Örtlichkeit kann es hier nicht sein, weil Seele ja unkörperliches Einzelwesen ist, jede Seele aber muß die einheitstiftende besondere Bestimmtheit in sich selber aufweisen. „Ich" nennt sich, wie wir wissen, der

Mensch, indem er sich im Besonderen als seelisches Wesen betont. Im „Ich nehme wahr, Ich fühle, Ich denke" ist nun auch in der That mehr gegeben, als ein Zusammen von Wahrnehmen, Fühlen und Denken; das nun, was im „Ich" außer diesen drei Bestimmtheiten noch zum Ausdruck kommt, ist gerade die einheitstiftende Bestimmtheit: wir nennen sie *das Subjekt* des seelischen Einzelwesens.

Wenn wir demgemäß vom „Subjekt" der Seele reden, so meinen wir bei Leibe nicht wiederum ein Einzelwesen, wie es Seele ist, sondern nur die für die Einheit der Seele in jedem Augenblick grundlegende, also die *einheitstiftende Bestimmtheit* der Seele. Dies sogenannte Subjekt der Seele ist, wie die anderen seelischen Bestimmtheiten, Wahrnehmen, Fühlen u. s. f., *Allgemeines* und nicht selber etwa Einziges, was ja nur das Einzelwesen sein kann. Das Seelensubjekt als ein Allgemeines unterscheidet sich aber von den, in den einzelnen Augenblicken der Seele mit ihm gegebenen anderen besonderen Bestimmtheiten dadurch, daß es nicht auch, wie diese, in Allgemeineres und Besonderes sich zergliedern läßt. Das Subjekt der Seele ist *ein einfaches Allgemeines*, aber es bedeutet trotz alledem eine von den *besonderen* Bestimmtheiten eines jeden Seelenaugenblicks. Keineswegs giebt es — was aus der Thatsache, daß das Subjekt der Seele *einfaches* Allgemeines ist, klar sein muß — ein *besonderes* Subjekt, das nur einem Seelenaugenblicke im Unterschiede von demjenigen früherer oder späterer Augenblicke derselben Seele eigen wäre, und auch nicht ein besonderes Subjekt der einen Seele gegenüber demjenigen anderer Seelen. Dies Subjekt eben als einfaches Allgemeines alles Seelenlebens ist für alle Augenblicke der Seele und für alle Seelen *ein und dasselbe* einheitstiftende Bewußtseinsstück. Jede der anderen besonderen Bestimmtheiten irgend eines Seelenaugenblicks, z. B. jedes einzelne Wahrnehmen, läßt als Allgemeines sich zergliedern in das Allgemeinere, das Wahrnehmen schlechtweg und in die Besonderheit, die das, was wir in diesem Augenblicke besonders wahrnehmen, ausmacht. Ebenso das einzelne Gefühl, das ich in jedem bestimmten Augenblicke habe, zerlegt sich in das Allgemeinere, das Gefühl schlechtweg und in die Besonderheit, die das, was ich Lust oder Unlust nenne, ausmacht.

Das einheitstiftende Subjekt der Seele ist, wenn gleich als

einfaches Allgemeines notwendig ein und dasselbe für alle Seelen, so doch auch einer jeden einzelnen Seele notwendig zugehörig als die eine ihrer wesentlichen Bestimmtheiten. Was aber die einzelnen Seelen als verschiedene Einzelwesen dastehen läßt, kann also in keiner Weise in dem Subjekt der Seelen seinen Grund haben, sondern das beruht einzig und allein auf der mannigfaltigen Besonderheit der anderen Bestimmtheiten, des Wahrnehmens-Vorstellens, des Fühlens und des Denkens.

Die früher schon angezogene Möglichkeit des Einswerdens aller Seelen dagegen stützt sich in erster Linie auf das Subjekt der Seelen, das als einfach Allgemeines eben ein und dasselbe für alle Seelen ist. So verstehen wir, daß die einheitstiftende Bestimmtheit des unkörperlichen Einzelwesens das Einswerden der Seelen nicht nur nicht, wie die einheitstiftende Bestimmtheit des Dinges (die Örtlichkeit) das Einswerden der Dinge, schlechtweg unmöglich macht, sondern geradezu für die Möglichkeit des Einswerdens der Seelen die grundlegende Bedingung abgiebt.

Auf zwei Thatsachen gründet sich die Möglichkeit des Einswerdens aller Seelen: auf das allen Seelen gemeinsame Subjekt, sowie darauf, daß die Seele Veränderliches ist, und zwar veränderlich in ihrem Wahrnehmen-Vorstellen, Fühlen und Denken, so daß als ein mögliches Entwicklungsziel der Seelen wenigstens denkbar bleibt, daß sie alle zu Einer Seele, zu Einem gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtsein werden.

II. Das Seelenleben.

Nur Einzelwesen kann leben, denn Leben ist Veränderung und nur Einzelwesen ist Veränderliches. Um das Leben, das die mannigfachen Veränderungen des seelischen Einzelwesens darstellt, zu fassen, hat sich unser Blick im Besonderen auf dasjenige Seelische zu richten, in welchem eben die Seele Veränderung erfahren kann. Die einheitstiftende, für das Seelische als Einziges grundlegende Bestimmtheit, die wir das Subjekt der Seele oder des Bewußtseins nennen, kommt mithin hier für uns nicht in Betracht, weil die Seele sich in ihr als einem einfachen Allgemeinen gar nicht verändern kann. Ob und in welchem Sinne ferner die ursächliche Bewußtseinsbeziehung heranzuziehen sei, werden wir später sehen. Zunächst haben wir hier also nur mit den Bestimmtheiten zu thun, durch die sich die Seele als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein kennzeichnet.

Bedeutet nun Seelenleben Veränderung der Seele, so vermögen wir die Thatsache dieses Seelenlebens nicht zu verstehen, ohne noch anderes Einzelwesen dazu gegeben zu haben, mit dem es in unmittelbarem Wirkungszusammenhange stehe, also daß in diesem die unmittelbar wirkende Bedingung für die Seelenveränderung gegeben sein wird. Dieses Einzelwesen liegt uns auch vor in dem menschlichen Leibe, im besonderen in dem Gehirn. Das Seelenleben des Menschen ist in jedem einzelnen Stücke abhängig von dem Gehirn des Menschen. Die Meinung, daß die Seele sich durch sich selbst verändern und in sich selber die unmittelbar wirkende Bedingung auch nur irgend einer Veränderung ihrer selbst enthalten könne, ist eine durchaus irrige; sie widerstreitet in letzter Linie geradezu der Thatsache, daß die Seele einfaches Einzelwesen ist (siehe S. 19 f.). Sicherlich vermag die Seele mittelbar auf sich selber zu wirken und zwar geschieht dies entweder unbewußt oder bewußt, nämlich auf Grund entweder einer

ihrer Bestimmtheiten oder ihrer selbst als wollenden Einzelwesens, aber dieses Wirken ist, wie gesagt, stets vermittelt und zwar aus erster Hand eben durch das Gehirn eben des Menschen, zu dem auch die Seele gehört.

Die Behauptung, daß das Seelenleben eine „Funktion" des Gehirns sei, hat also sicherlich Wahrheit in sich, aber freilich, ist die Behauptung als ganze doch sicherlich nicht wahr. Die Wahrheit, die sie enthält, besteht eben darin, daß keine Veränderung der Seele ohne ihre im Gehirn gegebene unmittelbar wirkende Bedingung möglich sei, ihre Unwahrheit aber erhellt daraus, daß sie erstens Seele überhaupt für Wirkung, und das will dann thatsächlich sagen, für Schöpfung des Gehirns ausgiebt, sowie daß sie zweitens Wirken der Seele auf das Gehirn schlechtweg verneint.

Ich lege besonders Gewicht auf diese Klarstellung, weil ich der Ansicht bin, daß die große Mehrzahl des weiten Kreises, der sich heute offen oder im Stillen zu der materialistischen Formel „Seele eine Funktion des Gehirns" bekennt, nicht im eigentlichen Sinne Materialisten sein, sondern in jener Formel nur dies aussprechen will, daß jegliche Veränderung (sei es im Wahrnehmen-Vorstellen, sei es im Fühlen, sei es im Denken) der Seele ihre unmittelbar wirkende Bedingung und daher ihre unabweisliche Voraussetzung in einer Gehirnbestimmtheit habe. Indem wir dieser Auffassung ohne alle Einschränkung beistimmen, können wir doch andererseits nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß, wenn auch die Veränderung der Seele, also das Seelenleben, vom Gehirnleben abhängig ist, immerhin hier, wie auch überhaupt, „Abhängigsein von etwas" noch keineswegs gleichbedeutend sei mit „Geschaffensein von etwas". Ich erinnere ferner daran, daß die hier in Rede stehende Wirkung des Gehirns, wie jede Wirkung überhaupt, zweifelsohne Veränderung eines Einzelwesens ist, daß dieses Einzelwesen in unserem Fall aber von dem körperlichen Einzelwesen „Gehirn" schlechthin verschieden ist und nichtsdestoweniger, wie es unmittelbare Wirkung vom Gehirn erfährt, so auch seinerseits auf das Gehirn wird wirken können. Ich bemerke endlich noch, daß das unmittelbare Wirken der Seele auf das Gehirn stets ein unbewußtes, also unwillkürliches ist, so daß die „wirkende Bedingung" hier auch nur eine Bestimmtheit der Seele, nicht aber die wollende Seele sein kann. Das Letztere sei

noch besonders hervorgehoben, weil in der Bekämpfung unserer Behauptung vom Wirken der Seele auf das Gehirn die Gegner vielfach von der Meinung ausgehen, als ob wir dieses Wirken im Sinne eines bewußten d. i. willkürlichen Wirkens der Seele behaupteten. Hätten sie in dieser Meinung Recht, dann wäre ihre Erwiderung nicht unzutreffend: es erscheine doch unfaßbar, daß die Seele von den vielen besonderen Gehirnstellen und Gehirnzellen, auf welche die Seele nach unserer Auffassung wirkt, das Nötige wissen solle, was sie allerdings müßte, wenn sie in ihrem Wirken auf das Gehirn als wollende wirkte. Von solchem Wollen ist, wie wir unseren Gegnern zugeben, nie und nimmer bei dem unmittelbaren Wirken der Seele auf das Gehirn etwas zu finden, ein Jeder weiß dies aus eigener Erfahrung ganz sicher: also nichts von ursächlicher Beziehung des Bewußtseins findet sich hier; aber trotzdem hat ein Wirken der Seele, nämlich ein unbewußtes, stattgefunden, also im engeren Sinne nur ein Wirken einer Bestimmtheit der Seele.

Das Seelenleben in seinen allgemeinen Zügen zu begreifen, ist die Aufgabe, der wir jetzt uns zuwenden. Wir betrachten das Bewußtsein demgemäß in all denjenigen Bestimmtheiten, in denen es sich verändern kann, das ist in der gegenständlichen, der zuständlichen, sowie der Denkbestimmtheit, und beginnen mit der Seele als gegenständlichem Bewußtsein, indem wir dieses wieder zunächst in seiner besonderen Bestimmtheit als wahrnehmende Seele ins Auge fassen.

A. Der Mensch als gegenständliches Bewußtsein.

a. Der Mensch als wahrnehmendes Bewußtsein.

Unser Wahrnehmen, diese besondere gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit, ist, wann immer es sich bietet, uns selber ausnahmslos als besonderes Wahrnehmen gegeben. Die Mannigfaltigkeit des besonderen Wahrnehmens erscheint als eine ungemein große und die Besonderheit des einzelnen Wahrnehmens als gegenständlicher Bewußtseinsbestimmtheit bedeutet eben das, was wir wahrnehmen d. i. das von uns Wahrgenommene. Die Frage, was dieses Wahrgenommene als Gegebenes überhaupt d. i. als Gegenstand der Seinslehre bedeute, ist eine rein erkenntnistheoretische Frage, ihre Beant-

wortung sagt, was das in unserem Wahrnehmen Gegebene, wie Farbe, Ton, Süße, Wärme, Größe, Gestalt, Ding, Bewegung u. s. f., unter dem Gesichtspunkt des Seins betrachtet, überhaupt sei. Diese Überlegung darf sich in unsere Untersuchung, die ja einzig und allein das seelische Einzelwesen und seine Veränderungen zu ihrem besonderen Gegenstande hat und begreifen will, ganz und gar nicht mischen; all das in unserem Wahrnehmen Gegebene findet hier einzig und allein als die mannigfaltige Besonderheit derjenigen gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit der Seele, die wir Wahrnehmen nennen, seine Bearbeitung. Wenn wir im psychologischen Sinne also von Dingen und Bewegungen, von Farben und Tönen u. s. f. an dieser Stelle reden, so bedeuten sie uns nichts weiter als die vielen *Besonderheiten der gegenständlichen Bestimmtheit des Bewußtseins*; und die ganz andere Untersuchung, ob dieses alles, als Gegebenes überhaupt betrachtet, „an sich Seiendes" oder nur „Erscheinung" sei, ob es Wirkliches oder Scheinbares bedeute, ist eine Aufgabe, die mit der Untersuchung der Seele und des Seelischen *gar nichts* gemein hat.

Daher sei an dieser Stelle auch davor gewarnt, den Unterschied der zwei gegenständlichen Bestimmtheiten der Seele, des Wahrnehmens und des Vorstellens, etwa auf den erkenntnistheoretischen von Wirklichem und Scheinbarem aufzubauen, als ob Wahrgenommenes und Vorgestelltes unseres Bewußtseins auf diesen Unterschied hinauskäme.

Die *psychologische* Auffassung, die in dem Wahrgenommenen und dem Vorgestellten eben nichts anderes als mannigfaltige bestimmte Besonderheiten des gegenständlichen Bewußtseins vor sich hat, steht völlig außerhalb der *erkenntnistheoretischen* Betrachtung, was sich auch dadurch aufs Beste erhärtet, daß die psychologische Auffassung des besonderen Wahrnehmens und des besonderen Vorstellens gar nicht davon berührt wird, also *ganz dieselbe* bleibt, ob nun der erkenntnistheoretischen Auffassung entweder das „Wahrgenommene" mit dem Wirklichen und das „Vorgestellte" mit dem Scheinbaren oder umgekehrt das „Wahrgenommene" mit dem Scheinbaren und das „Vorgestellte" mit dem Wirklichen zusammenfalle, oder aber ob ein Teil des „Wahrgenommenen" sowie ein Teil des „Vorgestellten" Wirkliches, und der andere Teil von beidem Scheinbares bedeute. In jedem dieser Fälle bleibt das einzelne

Wahrgenommene und ebenso das einzelne Vorgestellte der Seele für unsere psychologische Betrachtung eben die Besonderheit einer gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit des seelischen Einzelwesens, und nichts weiter werden wir hier in ihm sehen. Das Wahrgenommene und ebenso das Vorgestellte als Besonderheit des Wahrnehmens und des Vorstellens der Seele wollen wir aber mit den besonderen Worten „Wahrnehmung" und „Vorstellung" benennen.

Jedes einzelne Wahrnehmen der Seele ist bedingt durch einen besonderen Gehirnzustand, der sich seinerseits bedingt zeigt durch eine besondere Nervenerregung, die ihrerseits wiederum durch einen besonderen Sinnesreiz gewirkt ist. Also alles das, was die Seele an Gegenständlichem auf Grund dieser dreigliederigen Bedingungs-Kette: Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand hat, nennen wir Wahrnehmung. „Sinnesreiz" bedeutet uns all das Gegebene, was die unmittelbare wirkende Bedingung ist für die Veränderung der Sinnesnerven („sensorische" Nerven), wie diese im Gegensatz zu den Bewegungsnerven („motorische" Nerven) genannt werden. Die Erregung der Sinnesnerven endigt in der Großhirnrinde, wo sie als die unmittelbar wirkende Bedingung für einen Gehirnzustand sich geltend macht. Wir nennen die wirkende Bedingung jener Nervenerregung den Reiz, und genauer den Sinnesreiz, weil er eben Veränderung des Sinnesnerven bewirkt. Die Reizwirkungen werden dem Sinnesnervensystem zu einem großen Teil noch durch bestimmte „Organe", die an der Oberfläche des Leibes liegen, vermittelt, diese heißen deshalb Sinnesorgane. Wir kennen deren fünf: die Haut, das Auge, das Ohr, die Nase und die Zunge, und reden demgemäß von Gesichts-, Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinn, sowie von Gesichts-, Gehörs-, Geruchs- und Geschmackswahrnehmungen; weniger eingeführt ist das fünfte Wort, der „Hautsinn" und „Hautwahrnehmung", obwohl dieser Ausdruck ebenso berechtigt ist, wie jene anderen vier.

Man war gewohnt von den „fünf Sinnen" des Menschen zu reden, als ob in ihnen alles Wahrnehmen der Seele beschlossen wäre; indessen, diese teilten in einer Hinsicht das Schicksal der „vier Elemente" der Dingwelt, insofern die genaue Prüfung noch

mehr Arten der durch Sinnesnerven vermittelten gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheiten gefunden hat, selbst abgesehen davon, daß man sich genötigt sah, die durch den „Hautsinn" vermittelten Wahrnehmungen wiederum in zwei Gruppen, die Druck- und Temperaturwahrnehmungen, zu sondern. Was wir aber an Wahrnehmungen auf die genannten fünf Sinne zurückzuführen thatsächlich berechtigt sind, hat als seine Bedingung d. i. als „Sinnesreiz" im großen Ganzen *Außerleibliches* zu verzeichnen. Indessen gehört zu der Gruppe von Sinnesreizen dieses Fünfsinnengebietes auch manches *Innerleibliche* d. i. manches zum Innern des menschlichen Leibes selbst Gehörende, und zwar sowohl für bestimmte Wahrnehmungen, die Gesichts-, Gehörs-, Geruchs- und Geschmackswahrnehmung sind, als auch vor allem für bestimmte Druck- und Temperaturwahrnehmungen.

Ob und inwieweit die auf innerleiblichen Reiz gegründeten Wahrnehmungen aus dem Gebiete der „fünf" Sinne das betreffende „Sinnesorgan" auch noch als Mitwirkendes haben, oder ob das sogenannte Sinnesorgan hierbei gar nicht mitspielt, sondern nur der Sinnesnerv als solcher, und ferner, ob überhaupt die bestimmten Sinnesnerven, die wir mit den fünf Sinnesorganen verknüpft finden, eben ein jeder in sich selber eine besondere Eigentümlichkeit tragen, derzufolge der sogenannte „Augennerv" nur Gesichtswahrnehmung, der „Gehörnerv" nur Gehörswahrnehmung u. s. f. bewirke, ob mit anderen Worten jedem dieser Nerven als solchen, wie man es ausgedrückt hat, eine „*spezifische Sinnesenergie*" beiwohne oder ob die Nerven vielmehr alle in dieser Hinsicht *gleich wirken* und die *Besonderheit* jeder *Gruppe* von Wahrnehmungen der Seele einzig und allein durch die Eigentümlichkeit der verschiedenen *Rindenstellen des Großhirns* bewirkt sei, in denen die Erregungen jener einzelnen Nerven besonders einmünden: das sind Fragen, welche dem Physiologen zu beantworten obliegen. Nicht die Psychologie, sondern die Physiologie hat das Leben von Sinnesorgan, Nerv und Großhirnrinde zum Gegenstand ihrer *besonderen* Untersuchung.

Außer den durch die Fünfsinnesnerven (die also entweder durch außerleibliche oder durch innerleibliche Reize unmittelbare Wirkung erfahren können) bedingten Wahrnehmungen der Seele kennen wir noch die Spannungs- und Erschlaffungswahrnehmung, die ihren Sinnesreiz in den *Muskeln* des menschlichen Leibes

haben, mithin den anderen als „Muskelwahrnehmung" zur Seite zu stellen sind, jedoch nur innerleibliche Reize als unmittelbare wirkende Bedingung aufweisen. Ferner findet sich noch eine Gruppe von Wahrnehmungen, deren Sinnesreiz ebenfalls Innerleibliches ist, die sich durch das Vage, Unbestimmte ihrer Gegenständlichkeit kennzeichnen; wir nennen sie Körper- oder Innen- oder Gemeinempfindung: sie spielen im Seelenleben, besonders im Willens- und Gemütsleben des Menschen eine ungleich bedeutendere Rolle, als man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist.

Was indes diese letztere Gruppe besonderer Wahrnehmungen angeht, so kann die Meinung freilich nicht ganz von der Hand gewiesen werden, daß man es hier nicht mit Wahrnehmungen einer besonderen Art zu thun habe, da sie sich wohl auf die Gruppe der Muskelwahrnehmung, sowie die der Druck- und Temperaturwahrnehmung zurückführen ließen. Jedoch das Unbestimmte, das ihnen eben anhängt, läßt uns hier nicht klar sehen und für unsere allgemeine psychologische Betrachtung macht dies auch kaum etwas aus.

Welche besondere Wahrnehmung aus irgend welcher der hier genannten Gruppen nun aber auch die Seele haben möge, so steht doch dieses fest, daß nicht nur ihre „wirkende" Bedingung allein jene außerseelische dreigliederige Kette „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" bilde, sondern daß zu ihren Bedingungen überhaupt nicht auch irgendeine Besonderheit einer Bewußtseinsbestimmtheit der Seele gehöre.

Wir wollen all die Besonderheiten menschlicher Bewußtseinsbestimmtheit überhaupt, als deren seelische Bedingung nicht noch irgend welche Besonderheit dieses Bewußtseins, sondern nur die allgemeine Bedingung des Bewußtseins überhaupt aufzuweisen ist, ursprüngliche Bewußtseinsbestimmtheiten nennen. Mit dieser Bezeichnung soll also nicht etwa der Seele ein „ursprünglicher" Besitz im Sinne eines ihr a priori Zugehörigen behauptet sein, sondern einfach nur dieses, daß als ursprüngliche Besonderheit unserer Bewußtseinsbestimmtheit diejenige gelte, die ausschließlich in Leiblichem ihre besondere Bedingung habe, und zwar in dem strengen Sinne, daß jene auch nicht mittelbar durch die Besonderheit einer Bestimmtheit des betreffenden Bewußtseins bedingt werde.

Daß „Seele" oder Bewußtsein die allgemeine Bedingung

und demnach notwendige Voraussetzung jeglicher Wahrnehmung sei, versteht sich von selbst, denn ohne daß Seele gegeben wäre, könnte „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnreiz" ja gar nicht „wirkende Bedingung" für eine Wahrnehmung sein, weil „Wahrnehmung" doch nichts anderes ist und als nichts anderes gegeben sein kann, denn als besondere Bestimmtheit einer Seele, eines Bewußtseins.

Die verschiedenen Gruppen von Wahrnehmungen, die wir kennen gelernt haben, unterscheiden sich ihrer Gegenständlichkeit nach im Besonderen durch ihren Empfindungscharakter, während ihr Raumcharakter uns zu einer Unterscheidung weniger Anlaß giebt. Wir können aber jegliche Wahrnehmung in diesen zwei Bestimmungen fassen, also einerseits als Raumwahrnehmung und andererseits als Empfindungswahrnehmung.

Bei unserer allgemeinen Betrachtung des Seelenlebens würden wir gar keinen Anlaß haben, dieser Zergliederung der Wahrnehmung näher zu treten, wenn nicht eine durch erkenntnistheoretische Erwägung bestimmte psychologische Forschung unserer Zeit aus der logischen Sonderung der zwei Momente jeglicher Wahrnehmung eine psychologische herausgearbeitet hätte und daraufhin die Ansicht verträte, daß das „ursprüngliche" gegenständliche Bewußtsein keineswegs „Wahrnehmung" die ja beides, Raum und Empfindung, in sich faßt, sondern allein Empfindung sei.

So behauptet man denn, daß die ursprünglichen Besonderheiten gegenständlicher Bewußtseinsbestimmtheit nichts weiter als Empfindung seien, während wir behaupten, Empfindung sei nur das eine Stück von dem Ursprünglichen unseres gegenständlichen Bewußtseins und mit dem Raum als dem anderen Stücke sei Empfindung ausnahmslos zusammen gegeben und untrennbar im Seelenleben verbunden. Nicht Tonempfindung, Tastempfindung, Lichtempfindung, Geruchsempfindung u. s. f. allein, sondern Tonwahrnehmung, Tastwahrnehmung u. s. f. ist das ursprüngliche Gegenständliche des Bewußtseins.

Daß aber die Wahrnehmungen ihre Verschiedenheit besonders in ihren Empfindungen zum Ausdruck haben und somit durch sie auch ihre besondere Bezeichnung erhalten, kann nicht weiter Wunder nehmen.

An der Untrennbarkeit von „Empfindung" und „Raum" als den beiden Stücken unserer ursprünglichen gegenständlichen

Bewußtseinsbestimmtheit „Wahrnehmung" dürfen wir auch dadurch nicht irre werden, daß in der Einzelforschung die seelische Bestimmtheit „Wahrnehmung" sehr wohl nur in ihrem einen Stücke, sei es der Empfindung, sei es des Raumes, Gegenstand besonderer Untersuchung sein kann. Was indes in der Forschung getrennt marschiert, ist noch nicht auch getrennt Gegebenes.

Dagegen, daß Empfindung für sich allein eine besondere Bestimmtheit des ursprünglichen gegenständlichen Bewußtseins bilden könne, spricht auch schon die Thatsache, daß eine durch Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand bedingte Bewußtseinsbestimmtheit, die nur Empfindung und nicht auch Raum als ihr anderes Stück aufwiese, weder im unmittelbar noch im mittelbar Gegebenen jemals sich finden und denken läßt. Wir kennen thatsächlich keine Licht-, Ton-, Geschmacksempfindung u. s. f. ohne Raum als das mit ihr zusammengehörige andere Stück. Diese Thatsache darf uns nun, wie schon gesagt, der Umstand nicht irgendwie verrücken, daß wir jene verschiedenen Empfindungsstücke der Wahrnehmung einer gesonderten Forschung mit vollem Erfolg unterstellen können. Freilich läßt diese Thatsache selber auch immerhin die Möglichkeit noch bestehen, daß, wenn wir gleich keinen Fall gegeben haben, in dem Empfindung ohne Raum die Besonderheit einer gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit ausmacht, vielleicht im Beginn des menschlichen Bewußtseins dennoch Empfindung allein die ursprüngliche Besonderheit gegenständlichen Bewußtseins bilde. Aber diese Möglichkeit steht, ich möchte sagen, doch nur auf dem Papier, das heißt, die Worte sehen und hören wir wohl, allein uns fehlt der Sinn für diese Worte, denn so oft wir sie auch hören und nachsprechen, denken können wir bei ihnen doch nichts Gegenständliches, ohne daß Raum mitgedacht würde.

Wer an diese in Worten gezeichnete Möglichkeit sich nun aber trotz alledem klammert, um für Empfindung überhaupt die alleinige Ursprünglichkeit als Bestimmtheit gegenständlichen Bewußtseins zu behalten, dem liegt dann unausweichlich auch die Aufgabe ob, das andere Stück unserer Wahrnehmung überhaupt, also das Raumhaben des wahrnehmenden Bewußtseins als eine Bestimmtheit der Seele darzulegen, deren Gegebensein eben von Empfindungen, als der angeblichen Voraussetzung für das Raumhaben, abhängig sei. Wir nennen im Gegensatz zu den ursprünglichen Bestimmtheiten der Seele diejenigen die ab-

hängigen, die für ihr Auftreten andere Besonderheit der Bewußtseinsbestimmtheit dieser Seele fordern. Ich bemerke dabei noch einmal, daß „Abhängigsein" jener Bestimmtheiten von anderen desselben Bewußtseins aber nicht heißen solle, sie hätten in diesen anderen ihre *unmittelbare* wirkende Bedingung. Niemals ist, wie ich früher auseinandersetzte, irgend eine Bestimmtheit die unmittelbare wirkende Bedingung einer anderen Bestimmtheit desselben Einzelwesens. Darin stehen die „*abhängigen*" Bestimmtheiten des Bewußtseins mit dessen „ursprünglichen" also gleich, daß sie, wie diese, *unmittelbar abhängig* d. i. unmittelbar bedingt sind *von Gehirnzuständen* als der wirkenden Bedingung.

Wenn wir also von der Abhängigkeit einer besonderen Bewußtseinsbestimmtheit reden, so ist von uns damit zwar immer nur die Abhängigkeit von anderer *Bewußtseinsbestimmtheit*, aber auch immer nur die *mittelbare*, durch Gehirnzustand vermittelte, Abhängigkeit gemeint. Umgekehrt besagt ja auch *Ursprünglichkeit* d. i. *Unabhängigkeit* einer Bewußtseinsbestimmtheit nicht etwa ihre Unabhängigkeit vom Gehirnzustand, sondern eben nur die Unabhängigkeit von anderer Bewußtseinsbestimmtheit derselben Seele. Und ferner soll auch „Ursprünglichkeit" hier nicht sagen, daß diese Bestimmtheiten nur etwa am Anfang des Seelenlebens da seien, vielmehr zu jeder Zeit des Seelenlebens können diejenigen Bedingungen auftreten, unter denen wieder besondere Bestimmtheiten des Bewußtseins ohne irgend eine (auch nur mittelbare) Abhängigkeit d. i. Bedingtsein von voraufgehenden Bewußtseinsbestimmtheiten derselben Seele auftreten. Diese Möglichkeit wird uns selbst noch immer alle Tage durch die Thatsachen unseres Seelenlebens, vor Allem auch in unserem Wahrnehmen vorgeführt.

Die Versuche, das Raumwahrnehmen als abhängig von voraufgehender Empfindung nachzuweisen oder aus dem Empfindunghaben abzuleiten, sind verschiedentlich unternommen, aber sie erweisen sich uns schon dadurch gerichtet, daß sie die Empfindungen eben als die *unmittelbar* wirkende Bedingung des Raumhabens der Seele setzen. Sie meinen demnach irrigerweise, wenn die Seele eine Anzahl gewisser Empfindungen zusammen habe, dann schließe sich daran das Raumhaben der Seele an, so daß diese auf Grund ihres Empfindungenhabens die bisher ohne Raum gehabten Empfindungen dann „im Raum" habe.

Im Besonderen ist gegen diese Versuche, das Raumhaben für eine abhängige und nicht ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewußtseins zu erklären, einzuwenden, daß manche Psychologen das, was sie Empfindung nennen, thatsächlich als Wahrnehmung d. i. als Einheit von Empfindung und Raum begreifen, also „Raum" von vorneherein bei ihrer „Empfindung" mitdenken, somit das, was sie zugestandenermaßen erst von Empfindungen ableiten wollen, von vornherein stillschweigends schon mitsetzen und dann aus der Zusammensetzung von solchen thatsächlich „räumlichen Empfindungen" freilich ohne Schwierigkeit auch Raum und Räumliches erzielen. Andere Versuche, die sich von diesem Schmuggel frei halten wollen, zeigen die Unmöglichkeit, aus der „raumlosen" Empfindung Raum herzuleiten, eben darin, daß sie gar nicht aus der Empfindung selber, sondern thatsächlich nur aus einem *Zusammen*, das eine Mehrzahl bestimmter Empfindungen, Farben, Töne u. s. f. bilden soll, das Raumhaben erklären wollen. Auch hier aber stoßen wir im Grunde auf denselben Fehler, indem sich ebenfalls das stillschweigends mitgesetzt zeigt, was erst abgeleitet werden sollte; denn in dem „*Zusammen*" einer Mehrzahl von Empfindungen, das zunächst vor dem Raumhaben schon von der Seele gehabt sein soll, ist, wenn auch versteckt, schon der Raum enthalten. Wie sollte auch wohl ohne Raum das *Zusammengegebensein* mehrerer Empfindungen gleicher Art, Farben, Töne u. s. f. verstanden werden können!

Die Wahrnehmung ist freilich in ihren beiden Stücken, „Empfindung" und „Raum", Gegenstand besonderer psychologischer Einzelforschung; dieser jedoch näher zu treten ist hier nicht der Ort. Wir nennen die das Wahrnehmen als die besondere gegenständliche Bestimmtheit der Seele bearbeitende Einzelforschung *Psychophysik* oder *physiologische Psychologie*, weil sie sich zur Aufgabe stellt, das Wahrnehmen, wie es sowohl Empfindunghaben als auch Raumhaben ist, in dieser doppelten Abhängigkeit vom „Physischen", also von Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand, im Besonderen klarzulegen, und die *Gesetze der Abhängigkeit* des mannigfachen ursprünglichen „Psychischen" gegenständlicher Art von seiner im „Physischen" gelegenen *Bedingung* zu gewinnen. Die Ergebnisse dieser sogenannten Grenzwissenschaft zwischen Physiologie und Psychologie werden um so fruchtbarer und dauernder sein,

je mehr der Forscher nicht nur von den Dingen, sondern auch von der Seele im Allgemeinen klare Begriffe schon mitbringt, und zwar hier im Besonderen vom Wahrnehmen als besonderer Bestimmtheit gegenständlichen Bewußtseins. Klar erfaßt muß der Begriff vom Wahrnehmen verhüten, daß die „Wahrnehmung" oder gar das eine ihrer Stücke, die „Empfindung", für ein Einzelwesen, also für ein Veränderliches angesehen wird, das mit anderen zugleich gegebenen, ebenfalls derartig zu Einzelwesen aufgedichteten „Wahrnehmungen" oder auch „Empfindungen" der Seele in Wirkungszusammenhang stände, als ob sie sich gegenseitig Veränderungen beibringen könnten. Niemals kann Wahrnehmung oder das Wahrnehmungsstück „Empfindung" auf eine andere Wahrnehmung oder Empfindung derselben Seele unmittelbar einwirken, weil beide eben Bestimmtheit eines und desselben einfachen Einzelwesens (s. S. 36 ff.), aber nicht selber Einzelwesen sind. Darum ist es irrig, wenn man z. B. den sogenannten simultanen und successiven Kontrast zweier Empfindungen — etwa der Rot- und Grünempfindung, da dann Rot- und Grünempfindung gesättigter gegeben sind, als wenn „dieselben" d. i. durch denselben Sinnesreiz bedingten Empfindungen nicht zusammen, sondern einzeln für sich auftreten — wenn man jene größere Sättigung der Empfindungen auf ein gegenseitiges Aufeinanderwirken der Empfindungen gegründet wissen will. Die Thatsache, daß bei verschiedenen, aber zugleich oder auch unmittelbar nacheinander einwirkenden Sinnesreizen eine Rot- und eine Grünempfindung der Seele auftritt, die gesättigter ist, als eine Rot- und eine Grünempfindung, die zwar von ebensolchen Sinnesreizen gewirkt sind, aber nicht zugleich und auch nicht unmittelbar nacheinander auftreten, diese Thatsache gründet sich vielmehr einzig und allein darauf, daß die physiologischen Bedingungen im ersten Fall andere sind als im zweiten.

b. Der Mensch als vorstellendes Bewußtsein.

Vorstellen, oder was ganz dasselbe sagt, Vorstellung haben ist, wie das Wahrnehmen oder Wahrnehmung haben, eine besondere Bestimmtheit der Seele als gegenständlichen Bewußtseins. Die Seele kann wahrnehmendes und vorstellendes Bewußtsein zugleich sein, ja sie kann sogar als vorstellende das-

selbe Gegenständliche haben, wie als wahrnehmende, mit anderen Worten, was sie wahrnimmt und was sie vorstellt, kann dasselbe Gegenständliche sein, selbst wenn sie zugleich vorstellt und wahrnimmt — aber im letzteren Falle ist die Seele das eine Einzelwesen mit zwei *verschiedenen* Bestimmtheiten ihres gegenständlichen Bewußtseins. Die Verschiedenheit des Wahrnehmens und Vorstellens unseres Bewußtseins beruht aber nur auf der Verschiedenheit ihrer beiderseitigen *Bedingungen*. Die besondere Bedingung alles Wahnehmens ist, wie wir wissen, „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand". Dem Vorstellen, das allerdings auch Gehirnzustand zur unmittelbaren Bedingung hat, wie alle anderen Bewußtseinsbestimmtheiten, welcher Art diese immer sein mögen —, beim Vorstellen fehlt, was seinen bedingenden Gehirnzustand betrifft, ganz allgemein die den Gehirnzustand des Wahrnehmens unmittelbar bewirkende *Erregung des Sinnesnerven* und demzufolge weiterhin auch das, was wir beim Wahrnehmen den „Sinnesreiz" genannt haben.

Es fehlt also bei einem Vorstellen, welches dasselbe bietet, was z. B. ein Wahrnehmen geboten hat, die bestimmte Bedingung „Nervenerregung", die den Gehirnzustand des Wahrnehmens unmittelbar hervorgerufen hat, und doch muß, da dieses Vorstellen dem Bewußtsein augenscheinlich dasselbe Gegenständliche bietet, der unmittelbar bedingende Gehirnzustand der gleiche sein, wie der jenes Wahrnehmens. Darum erhebt sich nun die Frage, wodurch denn der Gehirnzustand des Vorstellens möglich werde, in welchem dasselbe gegenständlich geboten wird, was die Seele früher als „Ursprüngliches" hatte. Da indes unserer Forschung dieser Gehirnzustand selber nicht in wünschenswerter Weise zugänglich ist und wir uns hier thatsächlich auf die Feststellung beschränkt sehen, daß dieser Gehirnzustand *nicht* durch Sinnesreiz — Nervenerregung unmittelbar gewirkt sei, so müssen wir uns eine positive Antwort aus der Betrachtung des Vorstellens im Seelenleben selber zu erschließen suchen.

Das Vorstellen oder Vorstellunghaben der Seele bedeutet ein „*gegenständlich Wiederhaben*" und zwar unter der gleichen unmittelbaren Bedingung (Gehirnzustand), aber nicht unter der gleichen mittelbaren Bedingung, unter der das frühere Haben auftrat und gegeben war. Die mittelbare Bedingung z. B. des Habens, das wir Wahrnehmunghaben nennen, ist „Sinnesreiz —

Nervenerregung", diese aber fehlt beim Vorstellen als dem Wiederhaben dessen, was die wahrnehmende Seele früher hatte. Aber damit kennzeichnet sich das Vorstellen auch als ein besonderes Wiederhaben gegenüber demjenigen, das wir besser ein Wiederholen nennen, da es ein Wiederhaben nicht nur unter gleichen unmittelbaren, sondern auch unter gleichen mittelbaren Bedingungen bedeutet. Was ich früher einmal hatte, z. B. wahrnahm, kann ich also in zweierlei Weise wiederhaben, entweder im wiederholten Wahrnehmen oder im Vorstellen.

Die mittelbare Bedingung, durch die sich Vorstellen als Wiederhaben von dem früheren Haben, z. B. eine Vorstellung von einer dasselbe Gegenständliche bietenden Wahrnehmung unterscheidet, muß nun, weil sie ja „Sinnesreiz — Nervenerregung" nicht sein kann, selber, gleichwie die dem Vorstellen und Wahrnehmen gemeinsame unmittelbare Bedingung, ein Gehirnzustand sein. Da uns diese Gehirnzustände aber nicht zugänglich sind, so setzen wir, zum Zwecke der Erläuterung des Vorstellens, an ihre Stelle deren uns wohlbekannte und zugängliche Wirkungen in der Seele und geben in übertragenem Sinne demgemäß diesen gewirkten seelischen Bestimmtheiten selber die Bezeichnung „Bedingung" des Vorstellens, die im eigentlichen Sinne freilich nur „ihren" wirkenden Gehirnzuständen zukommt.

Um aber zu vermeiden, daß hierbei der Gedanke an die im Gehirn liegenden eigentlichen Bedingungen ganz verschwinde, verwende ich nicht das Wort „Reproduktion" zur Bezeichnung des Vorstellens, weil es mir den Vorgang ganz ins seelische Gebiet zu verlegen und dadurch die irrige Meinung zu fördern scheint, als ob überhaupt eine seelische Bestimmtheit die unmittelbare Bedingung einer anderen seelischen sein könne.

Die eine der mittelbaren Bedingungen nun alles Vorstellens ist das frühere Haben; auf dieses selbst wird ja in der Bezeichnung des Vorstellens als eines Wiederhabens schon deutlich hingewiesen als auf eine notwendige Voraussetzung des Vorstellens: ein „Haben" also muß im Seelenleben stets einem Vorstellen vorausgegangen sein.

Diejenigen Psychologen, welche, wie z. B. Herbart, die unmittelbaren Bedingungen des Vorstellens, des von ihnen sogenannten „Reproduzierens", in die Seele selbst verlegen zu müssen meinen, sehen sich angesichts der gegenständlichen Über-

einstimmung des Vorstellens und Wahrnehmens zu der Annahme genötigt, daß die Seele, was sie wahrgenommen hat, auch, wenn sie nicht mehr wahrnimmt, doch irgendwie noch habe und behalte, um es dann später bei Gelegenheit als vorstellende zu haben oder „vorzustellen". Gegen diese Ansicht habe ich zweierlei einzuwenden:

1. Was ist unter dem „Haben und Behalten" zu verstehen, welches die Seele als einen Zwischenzustand zwischen einem früheren Wahrnehmen und einem späteren Vorstellen doch aufweisen müßte? Es ist mir nicht faßbar, daß die Seele Wahrgenommenes nach dem Wahrnehmen noch habe und behalte, ohne sich dieses Habens selber irgendwie bewußt zu sein. Die Seele ist Bewußtsein, daher muß alles Haben der Seele ein bewußtes Haben sein; nur vom Dinge, eben weil es nicht Bewußtsein ist, gilt das „unbewußte" Haben z. B. seiner Größe und Farbe u. s. f. Mir ist daher auch durchaus klar, daß Alle, die von der Seele behaupten, sie „habe" etwas, ohne sich dessen bewußt zu sein, sei es nun Gegenständliches, sei es Zuständliches (Gefühl), sei es Gedanke, sei es ursächliche Selbstbeziehung, — daß Alle, wenn sie mit diesen Worten vom Haben überhaupt einen Sinn verbinden, die Seele stillweg entweder doch als Bewußtsein oder aber als Ding d. i. als körperliches Einzelwesen fassen. Im letzteren Falle finden sie sich dann in all den Widerspruch verstrickt, der den Materialismus kennzeichnet. Im ersteren Falle liegt es ihnen ob, die besondere Bewußtseinsbestimmtheit nachzuweisen, in der die Seele z. B. dasjenige, was sie früher wahrnahm d. i. als Wahrnehmung hatte, auch nach dem Wahrnehmen noch habe, obwohl dieses Haben weder Wahrnehmen noch auch Vorstellen („Reproduzieren") sein soll. Dieser Nachweis müßte doch, wie der unseres Wahrnehmens und Vorstellens, für Jeden sozusagen auf der Straße liegen; thatsächlich aber ist er gar nicht herzubringen, und somit müssen sich Jene unrettbar in die widersprechende Behauptung verstrickt finden, daß die Seele, das Bewußtsein, etwas zugleich nicht habe und doch habe.

2. Indes selbst wenn wir von diesen Widersprüchen absehen könnten, würde uns die Behauptung, daß nach einem Wahrnehmen die Besonderheit dieses Wahrnehmens d. i. die „Wahrnehmung" der Seele bleibe, doch noch stutzig machen müssen. Unter Wahrnehmen d. i. Wahrnehmunghaben ist zwar jeder-

zeit ein besonderes Wahrnehmen zu verstehen, aber das Besondere, welches wahrgenommen wird d. h. „Wahrnehmung" ist, bedeutet für die psychologische Betrachtung doch nichts anderes als die Besonderheit unserer Bewußtseinsbestimmtheit „Wahrnehmen". Wahrnehmen überhaupt ist ein letztes Allgemeines des seelischen Einzelwesens und die einzelnen „Wahrnehmungen", die im Seelenleben sich abwechseln, machen eben die verschiedenen wechselnden Besonderheiten jenes Allgemeinen aus. Die einzelne Besonderheit d. i. die einzelne Wahrnehmung verschwindet und macht einer anderen Platz, indeß das Wahrnehmen überhaupt der Seele bleibt; und wenn wir sagen, wir nehmen nicht mehr wahr, so meinen wir also nur, wir haben dies oder das nicht mehr als Besonderheit unseres Wahrnehmens. Psychologen, wie Herbart, dagegen behaupten, daß, was Wahrgenommenes war, also eben die einzelne „Wahrnehmung", der Seele bleibe, auch wenn es nicht mehr wahrgenommen werde. Daraus erklärt sich auch, daß Herbart für das, was wahrgenommen war und nach dem Wahrnehmen angeblich doch noch in der Seele ist und nachher dann im Vorstellen „reproduziert" wird, in dessen drei verschiedenen Lagen eine und dieselbe Bezeichnung „Vorstellung" hat, für unser Wort „Vorstellung" aber das Wort „Reproduktion" einsetzt.

Selbstverständlich kann die Herbartische „Vorstellung" nicht eine Bestimmtheit der Seele sein. Da nun aber alles Gegebene entweder Bestimmtheit oder Einzelwesen ist, so sehen wir unsere Psychologen auch folgerichtig in der Auffassung leben, daß die „Vorstellungen" der Seele selber Einzelwesen und Veränderliches „in der Seele" seien. Die Seele selbst wird von ihnen als ein „intelligibler" Raum angesehen, in dem die Einzelwesen, „Vorstellungen", hausen, und die Veränderlichkeit dieser „Vorstellungen" besteht darin, daß sie in der Seele zuerst über der „Schwelle des Bewußtseins" auftreten (im Wahrnehmen), dann unter diese Schwelle herabsinken, um später wieder einmal über die Schwelle des Bewußtseins heraufzusteigen (im Vorstellen, dem „Reproduzieren"): mit anderen Worten, daß sie zuerst bewußt, dann unbewußt und später wieder bewußt sind. So einschmeichelnd das Schwellenbild vom gegenständlichen Bewußtsein der Seele auch sein mag, als ein in hohem Maße irreführendes muß es von uns beanstandet werden; die Behauptung überdies, daß jenes angebliche Einzelwesen

„Vorstellung", ja daß überhaupt die Seele Bewußtsein als eine besondere *Bestimmtheit* aufweise, die sie haben und auch nicht haben könne, müssen wir schlechtweg zurückweisen. Unbewußte „Vorstellungen" sind ebenso, wie unbewußte Seele (s. S. 49), ein Widerspruch in sich. Und endlich ist nicht minder die Behauptung von Veränderlichem, den sogenannten „Vorstellungen", „in der Seele" rundweg zu verneinen, weil die Seele einfaches Einzelwesen ist und wir demzufolge bei ihrer Zergliederung einzig nur Bestimmtheiten d. h. Unveränderliches werden antreffen können.

Legen wir uns die Frage vor, was im Besonderen wohl die Psychologen, welche das Vorstellen, d. h. also ein Wiederhaben, *rein auf seelische* Bedingungen stellen wollen, dazu verleitet hat, zu Fabelwesen, wie es die Herbartischen „Vorstellungen" sind, zu greifen, so scheint mir die Antwort nahe zu liegen: es war die Vermischung von Psychologie und Erkenntnistheorie. Will man sich nämlich das Vorstellen als ein *Wiederhaben* von etwas, dessen sich die Seele nicht mehr bewußt war, erklären, so ist unter allen Umständen nötig, ein Verharrendes festzustellen, das in der Zwischenzeit, während der die Seele etwas nicht mehr hat und noch nicht wieder hat, da ist und somit die sichere Unterlage für jenen *Zusammenhang* bilden kann, der seinen Ausdruck eben darin findet, daß ein späteres Haben, welches zwar unter anderen mittelbaren Bedingungen steht, in Blick auf ein früheres Haben das *Wiederhaben* genannt wird. In dem anderen Fall nun, wo wir es mit einem Wiederhaben als *Wiederholen* z. B. einer früher gehabten Blume zu thun haben, weisen wir auf das verharrende „Ding", das verharrende sogenannte „*Wahrgenommene*" dort auf dem Beete hin, und begründen die Möglichkeit des „Wiederhabens" dadurch, daß eben dieselbe Blume von früher auch jetzt noch auf dem Beete sei. Das verharrende Ding läßt uns begreifen, daß beim früheren Haben und beim „Wiederholen" ein und derselbe Sinnesreiz die Bedingung bilde, und wir verstehen daher, daß hier ein Wiederhaben des früher Gehabten „Blume" möglich war. Das aber läßt nun wohl die Meinung aufkommen, das andere Wiederhaben, welches wir Vorstellen nennen, müsse auch auf ein Verharren des „Wahrgenommenen" gegründet sein. Da aber ferner nach jenen Psychologen das Vorstellen allein auf seelische Bedingungen gegründet

ist, so sehen sie sich genötigt, ein Verharrendes „in der Seele" selbst, jene sogenannte „Vorstellung", anzunehmen, die hier, wie dort die verharrende Blume auf dem Beete, selber fortbestehe, auch wenn die Seele sie eigentlich nicht „hat" d. h. sich ihrer durchaus nicht bewußt ist.

In dieser Herbartischen Verirrung steckt aber doch der richtige Gedanke, daß Vorstellen als ein Wiederhaben in seiner Möglichkeit nicht ohne ein Verharrendes, das eben in der Zwischenzeit von Haben und Wiederhaben (Vorstellen) fortbestehen muß, begriffen werden könne. Daß diese besondere Bedingung des Vorstellens aber nicht im Bewußtsein, nicht in der Seele selbst zu finden sei, ist uns aus der Seele als einfachem Wesen ohne Weiteres klar: die Seele d. i. das Bewußtsein liefert selber nur die allgemeine Bedingung auch für jegliches Vorstellen. So bleibt demnach für jene besondere Bedingung, das Verharrende, einzig und allein das mit der Seele in unmittelbarem Wirkungszusammenhang stehende Gehirn übrig. Wir müssen demnach im Gehirn einen seit dem früheren „Haben" der Seele verharrenden Gehirnzustand setzen, auf Grund dessen dann später ein Wiederhaben unter anderen mittelbaren Bedingungen also ein Vorstellen möglich wird. Dieser Gehirnzustand muß als derartige Bestimmtheit einer Gehirnstelle oder Gehirnzelle gedacht werden, daß seine Besonderheit (etwa der Grad der Intensität) wechseln kann, also er selber ein zusammengesetztes Allgemeines bedeutet, so daß die betreffende Zelle in dieser Intensität zwar die Besonderheit wechselt, jedoch in ihrem Allgemeinen dieselbe bleibt. Dies verharrende Allgemeine des Zustandes der Gehirnzelle bezeichnet also im eigentlichen Sinne die verharrende Bedingung des Vorstellens überhaupt.

Welcher Gehirnzustand insbesondere als Voraussetzung eines bestimmten Vorstellens anzusprechen sei, ist nicht zweifelhaft; es kann nur derjenige Gehirnzustand in Frage kommen, der die unmittelbare Bedingung für das frühere Haben des später im Vorstellen gegenständlich Wiedergehabten gewesen ist. Daß der Gehirnzustand, wie er früher die besondere Bedingung des Habens war, nicht auch in dieser seiner Besonderheit das Verharrende sein könne, wird durch die einfache Überlegung klar, daß, wenn er in dieser Besonderheit völlig verharrte, doch auch seine Wirkung, jenes bestimmte Haben der Seele verharren

müßte, also kein Augenblick, in dem dieses Haben aufgehört hätte, nachgewiesen werden könnte. Wir müssen vielmehr annehmen, daß beim Aufhören jenes Habens, z. B. eines bestimmten Wahrnehmens, auch die Besonderheit des Zellenzustandes gewechselt habe, etwa eine geringere Intensität dieser Bestimmtheit eingetreten sei, so daß eben deshalb auch von jenem Haben nichts mehr zu finden ist. Wenn dann später das Vorstellen eintritt, so müssen wir annehmen, daß durch andere auf diese Zelle einwirkende Nebenzellen die Intensität jenes Zellenzustandes wieder auf die frühere Höhe gebracht worden sei und demzufolge die Seele dasselbe früher Gehabte gegenständlich wieder habe im „Vorstellen".

Da jedoch, wie wir wissen, der Gehirnzustand, welcher früher jenes Haben der Seele bedingte und nun wiederum die besondere Bedingung des entsprechenden Vorstellens ist, der menschlichen Forschung, wenn nicht für immer, so doch zum wenigsten noch auf sehr lange Zeit verschlossen bleibt, so wird es gestattet sein, wenn es sich um die Darstellung der Bedingungen des Vorstellens handelt, für ihn das von ihm in der Seele Gewirkte d. i. die Besonderheit der in Frage kommenden Bewußtseinsbestimmtheit einzusetzen und durch sie die eigentliche Bedingung zu kennzeichnen. Insofern diese Bedingung aber als die beim *früheren* Haben wirkende in Betracht kommt, gehört sie selber natürlich zu den *mittelbaren* Bedingungen des späteren Vorstellens.

So werden wir nun wohl allem Mißverständnis für unsere Behauptung vorgebeugt haben, daß ein *früheres Haben* dessen, was die Seele als Vorstellende gegenständlich wieder haben soll, *die eine Bedingung* für jedes einzelne Vorstellen sei. Insofern aber jedes einzelne früher Gehabte als Besonderheit der früheren Bewußtseinsbestimmtheit gerade eben die bestimmte Besonderheit des Vorstellens d. i. den sogenannten „Vorstellungsinhalt" bedingt, nennen wir sie die *bestimmende* Bedingung des Vorstellens. In den Fällen also, in denen es sich um ein Wahrnehmen als das frühere Haben der Seele handelt, ist die frühere „Wahrnehmung" die bestimmende Bedingung des entsprechenden Vorstellens.

Aber mit dieser „bestimmenden" Bedingung allein ist es noch nicht gethan. Wir sahen: um das Wiederauftreten desselben Gehirnzustandes zu verstehen, der allein die unmittelbare

Bedingung der Vorstellung sein könne, müssen wir fordern, daß auf die betreffende Gehirnzelle eine andere wirke, damit die Intensität des in Rede stehenden Zustandes auf die frühere Höhe gebracht werde. Auch diese andere Gehirnzelle indes ist unserer Forschung entzogen, aber ebenfalls hier dürfen wir für sie selber die von ihr unmittelbar gewirkte Besonderheit der Bewußtseinsbestimmtheit einsetzen und diese demnach zur Bezeichnung der zweiten mittelbaren Bedingung des Vorstellens verwenden[1]). Wir nennen diese Bedingung, insofern sie es veranlaßt, daß gerade in einem bestimmten Augenblick das bestimmte Wiederhaben eintritt, die veranlassende Bedingung des Vorstellens; sie ist, im Blick auf die eintretende Vorstellung, die „gegenwärtige" Bewußtseinsbestimmtheit zu nennen eben gegenüber der „bestimmenden" Bedingung, die immer eine frühere, nicht mehr gegenwärtige Bewußtseinsbestimmtheit der Seele ist. So stellen wir z. B. den Leib eines Pferdes vor, wenn wir von diesem etwa nur den Kopf sehen; das gegenwärtige Wahrnehmen des Kopfes ist die veranlassende Bedingung für das Vorstellen eines früher gehabten Pferdeleibes.

Wie aber kommt es, daß eine besondere Bewußtseinsbestimmtheit A die veranlassende Bedingung für eine ganz bestimmte andere, nämlich die Vorstellung B ist? Der Grund dafür liegt darin, daß, als das jetzt „vorgestellte" B von der Seele früher gehabt war, die Seele dieses B mit jenem A eben zusammen hatte. Die „veranlassende" Bedingung jeder Vorstellung ist also immer selber auch ein Wiedergehabtes und zwar, wenn wir hier das etwaige Vorgestelltsein zunächst ausscheiden, ein Wiederholtes: wenn ich zwei Menschen früher zusammen gesehen habe und jetzt den einen wieder sehe, so kann dies die Veranlassung dafür bilden, daß ich den anderen in der Vorstellung wiederhabe.

Mit den beiden Bedingungen, der bestimmenden und der veranlassenden, haben wir die uns zugänglichen mittelbaren Bedingungen des Vorstellens erschöpft und das Gesetz des Vorstellens lautet demnach: Jedes Vorstellen der Seele setzt ein zweigliedriges Zusammen in früherem Seelenaugenblicke voraus; wenn die Seele ein Zusammen (A B) früher gehabt

1) Ob in allen Fällen eine solche zweite Bedingung behauptet werden darf, wird im Folgenden noch besonders erörtert werden.

hat, so kann sie das eine Glied (A oder B) dieses Zusammens vorstellen, sobald ihr nur das andere Glied (B oder A) wiedergegeben ist.

Die dargelegte Voraussetzung des Vorstellens überhaupt, auf die das allgemeine Gesetz des Vorstellens gegründet ist, wird ohne Schwierigkeit in den seit Alters aufgestellten Vorstellungsgesetzen als ihr grundlegender gemeinsamer Gedanke und daher ein jedes dieser Gesetze nur als ein besonderer Fall jenes einen Vorstellungsgesetzes nachzuweisen sein, mag man nun deren vier annehmen: Gesetz der Ähnlichkeit, des Kontrastes, der (räumlichen und zeitlichen) Berührung und des ursächlichen Zusammenhanges, oder nur drei, indem das Gesetz des Kontrastes im Gesetze der Ähnlichkeit mit untergebracht wird, oder nur zwei: Gesetz der Ähnlichkeit und Berührung, indem einerseits das Gesetz des Kontrastes dem der Ähnlichkeit eingefügt, andererseits das des ursächlichen Zusammenhanges ganz gestrichen wird. Ein Versuch, ein allgemeines Vorstellungsgesetz aufzustellen, ist schon von denen gemacht, die, ausgehend von den zuletzt genannten zwei Gesetzen, das Gesetz der Ähnlichkeit als einen besonderen Fall des Berührungsgesetzes angesehen wissen wollen. Aber ich halte dafür, der von mir hier durchgeführte Versuch eines allgemeinen Vorstellungsgesetzes steche vorteilhaft von diesem ab, indem er einmal auch das ursächliche Zusammen als eine besondere Voraussetzung bestimmten Vorstellens mit begreift, und dann auch überhaupt durch die Feststellung der allgemeinen Vorstellungsvoraussetzung als eines zweigliedrigen Zusammens den Sachverhalt zum Mindesten klarer zum Ausdruck bringt.

Mit den Psychologen, welche in einer von den soeben genannten Weisen das Vorstellen gesetzmäßig zu bestimmen suchen, finden wir uns thatsächlich darin einig, daß für jedes Vorstellen ein früheres Zusammengegebensein des Vorzustellenden mit Anderem die notwendige Voraussetzung bilde und demgemäß nicht nur das frühere Haben des in der Vorstellung Wiederzuhabenden allein, sondern auch eine „gegenwärtige" Bestimmtheit des Bewußtseins erforderlich sei, die sich als ein Wiederhaben des früher in jenem Zusammen mitgegebenen „Anderen" erweist. Wenn aber diese unsere Behauptung zutrifft, so wird damit in schlagender Weise auch der Satz bestätigt, daß das Bewußtsein als denkendes d. i. als unterscheidendes und vereinendes, oder, was dasselbe sagt, als eines, das Unter-

schiedenes und Vereintes hat, schon mit jenem wahrnehmenden Bewußtsein zugleich da sei. Denn aus dem Vorstellungsgesetze, das ein zweigliedriges Zusammen als die notwendige Voraussetzung des Vorstellens überhaupt fordert, geht deutlich hervor, daß denkendes Bewußtsein dem vorstellenden vorausgehen muß, da ja ohne Denken das Bewußtsein gar nicht Mehreres d. i. Unterschiedenes zusammen haben kann.

Wir finden aber an dieser Stelle keinen Anlaß, auf die verschiedenen Arten einzutreten, wie das Zusammen dem denkenden Bewußtsein im Besonderen gegeben sei, um etwa auf Grund dessen aus unserem Einen Gesetze eine Mehrzahl besonderer Vorstellungsgesetze abzuleiten; was auch immer solcherart an besonderen Gesetzen des Vorstellens herauskommen mag, ein jedes muß sich doch, wenn es ein wahres ist, nur als besonderer Fall unseres allgemeinen Vorstellungsgesetzes erweisen.

Die Herbartische Psychologie wird das hier entwickelte allgemeine Vorstellungsgesetz zwar für ein Gesetz, aber nicht für das allgemeine Gesetz des Vorstellens gelten lassen können; sie steht ja zu der Behauptung, daß nicht alle Vorstellungen eine veranlassende Bedingung benötigen, also daß nicht für das Vorstellen schlechtweg jenes zweigliedrige, vom Bewußtsein früher gehabte Zusammen die notwendige Voraussetzung bilde, sondern, daß vielmehr manches Auftreten von Vorstellungen einzig und allein auf das frühere Haben dessen, was sie selber dann der Seele wiederbieten, gestellt sei. Herbart nennt solche „Vorstellungen" die „freisteigenden". Bei seiner Auffassung der gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheiten, „Vorstellungen", als bestimmter Einzelwesen im „Seelenraum", den sie nach seiner Meinung, sobald sie dort nur einmal aufgetreten sind, nimmermehr verlassen, liegt die Behauptung von „freisteigenden Vorstellungen" freilich nicht fern, derzufolge also das angebliche Einzelwesen („Vorstellung") auch „aus eigener Kraft" sich über die Schwelle des Bewußtseins heraufarbeiten könne, sobald nur die bisher hindernden Umstände verschwinden. Zu dieser Meinung ist Herbart wohl durch bestimmte Erfahrungsthatsachen selbst veranlaßt worden: es sind die Fälle, die wir „Einfälle" zu nennen pflegen, auftretende Vorstellungen, die scheinbar „unvermittelt" d. i. ohne veranlassende Bedingung da sind. Indessen viele dieser Einfälle fügen sich bei genauerer Betrachtung sehr wohl dem allgemeinen Vorstellungsgesetze, so daß sich selbst in

manchen hartnäckigen Fällen schließlich doch die veranlassende Bedingung ihres Auftretens herausfinden läßt; meistens krönt hier in der That der Erfolg das Bemühen. Bleiben aber doch noch, wenn gleich verschwindend wenige Vorstellungen übrig, die unseres Bestrebens, ihr Auftreten auf eine veranlassende Bedingung zu gründen, spotten, so darf dies (angesichts der Thatsache, daß doch alle übrigen Vorstellungen und unter diesen viele, die anfänglich auch dem Scheine „freisteigender" Vorstellungen verfallen waren, der veranlassenden Bedingung nicht entbehren) kein Hindernis sein, anzunehmen, auch jener kleine unaufgeklärte Rest von Vorstellungen habe ebenfalls eine veranlassende Bedingung gehabt.

Wir sagten, daß das Verharrende, welches gleichsam die Brücke zwischen dem Früher und dem Jetzt unseres Bewußtseins für die Möglichkeit des einzelnen bestimmten Vorstellens zu liefern hat, nur ein *Gehirnzustand* sein könne. Nun sprechen wir aber gemeiniglich von unserem *Gedächtnis*, indem wir zum Ausdruck bringen, daß die Seele Bestimmtes wieder haben könne, *weil sie es früher gehabt hat*. In dem Worte „Gedächtnis" findet also die bestehende Vorstellungsmöglichkeit ihren Ausdruck und zwar einzig und allein insofern diese Möglichkeit für die Seele auf das *früher* Gehabthaben des Vorzustellenden sich gründet. Jede Möglichkeit überhaupt aber, die wir als „*jetzt* bestehend" mit Grund wollen aussagen können, muß doch auf *gegenwärtig* Gegebenes sich stützen. Die als „Gedächtnis" bezeichnete, jetzt bestehende Vorstellungsmöglichkeit unserer Seele kann daher nicht etwa schon auf Grund eines früheren Habens behauptet werden, da dieses jetzt eben *nicht mehr* gegeben ist, sondern dazu muß sich etwas am Menschen gegenwärtig Bestehendes darbieten. Dieses kann, wenn anders Gedächtnis sich doch auf ein früheres Haben beziehen soll, einzig und allein jener verharrende *Gehirnzustand* sein, der früher in einer bestimmten Besonderheit die unmittelbar wirkende Bedingung des ersten Habens war. Allerdings ist es unrichtig und mengt Körperliches und Unkörperliches durcheinander, wenn von dem „Gedächtnis des Gehirns", wie überhaupt vom „Gedächtnis der Materie" geredet wird, denn vom Gehirn, wie vom Körper überhaupt, läßt sich Vorstellungsmöglichkeit im Ernst doch nicht behaupten. Aber zweifelsohne ist das Gehirn des Menschen das Gegebene, auf welches die als „Gedächtnis" be-

zeichnete Vorstellungsmöglichkeit der Seele unmittelbar fußt. Der Satz also besteht doch zu Recht: Ohne Gehirn kein Gedächtnis!

Reden wir davon, daß wir etwas „im Gedächtnis behalten", so führt uns der im „Behalten" liegende Gedanke des Beharrens zwingend auf den verharrenden Gehirnzustand, der als die Brücke zwischen Früher und Später erst das Vorstellen ermöglicht. Das Gedächtnis ist nicht ein der Seele umgehängter Sack, so daß sie in ihn hineinstecken und in ihm aufbewahren könne, was sie als Bewußtsein zwar „hatte", aber augenblicklich doch nicht „hat". Der Widerspruch, der auch in diesem Gedächtnissack der Seele steckt, daß die Seele etwas zugleich haben und doch nicht haben müßte, ist schon früher hervorgehoben.

„Im Gedächtnis Behalten" kann nur die für die Seele des Menschen auf Grund eines verharrenden Gehirnzustandes verharrende Vorstellungsmöglichkeit bedeuten.

Da aber alles Vorstellen auf ein früheres zweigliedriges Zusammen zurückweist, so können wir die Vorstellungsmöglichkeit „Gedächtnis" nicht einzig auf das eine Glied, sondern müssen sie eben auf beide Glieder des Zusammens beziehen, wir müssen also auch mehrere verharrende Gehirnzustände in einem Zusammen gegeben denken, so daß nun ebenso gut ein wiedergehabtes A die veranlassende Bedingung für die Vorstellung B, wie ein wiedergehabtes B die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A sein kann.

Von Allem, was das Bewußtsein hatte und jetzt nicht hat, besteht für die Seele, wenn es ihr nur mit Anderem in irgend einem Zusammen gegeben war, die Vorstellungsmöglichkeit, deren Dauer einzig und allein von der Dauer ihrer „verharrenden" Gehirnzustände abhängt. Daß jeder Gehirnzustand, der für die Seele die unmittelbare Bedingung eines Habens war, „verharre", wenn auch nur eine ganz kurze Spanne Zeit, läßt sich wohl behaupten; eine andere Frage aber ist es, ob ein jeder solange verharre, als das Einzelwesen, zu dem er gehört, selber besteht, oder ob ein jeder nach bestimmter Zeit verschwinde, oder endlich ob ein Teil dieser verharrenden Gehirnzustände mit dem Menschen ausharre, der andere aber irgendwann vorher verschwinde. Wir fragen also, ob dem Menschen selbst nicht von irgend etwas, das er als Seele hatte, das Gedächtnis je verloren gehe, oder ob das Gedächtnis von

Allem dem Menschen einmal verloren gehe, oder endlich, ob ihm das Gedächtnis von Diesem abhanden komme, von Jenem aber bleibe und mit ihm ausharre. Daß der Seele das Gedächtnis von Vielem verloren gehe, steht, wie ich meine, durchaus fest. Die Herbartische Psychologie freilich muß dem widersprechen, da nach ihr das von der Seele einmal Gehabte im „Seelenraume" für immer aufbewahrt bleibt, eine Meinung, die folgerecht aus dem Begriff der Herbartischen „Vorstellung" als einfachen Einzelwesens hervorgeht, da das einfache Einzelwesen selbstverständlich unvergänglich ist. Wie aber will sie sich mit der Thatsache abfinden, daß noch kein Mensch Gedächtnis von dem Seelenleben seines ersten Jahres bewies, Niemand je aus dieser Zeit seines Lebens etwas vorstellte, ja daß das Gedächtnis auch von Vielem aus unserem erwachsenen Leben, selbst wenn wir in ausgiebigster Weise „daran erinnert" werden, sich schlechtweg verloren zeigt. Eben darum unterscheiden wir mit vollem Rechte im Gedächtnis überhaupt noch ein Behalten und ein Vergessen. Dieser Gedächtnis-Gegensatz „Behalten und Vergessen" ist eben derselbe, den wir mit anderen Worten als „langes" und „kurzes", „starkes" und „schwaches" Gedächtnis bezeichnen: er betrifft also im letzten Grunde die Dauer des Gehirnzustandes, der als verharrender die Voraussetzung jedes Vorstellens ist.

Das Gedächtnis nun, diese für die Seele auf Grund eines verharrenden Zustandes des mit ihr in Wirkungszusammenhang stehenden Gehirns gegebene Möglichkeit, früher Gehabtes gegenständlich wiederzuhaben, ist für die Entwicklung des Bewußtseins, für das Seelenleben, von der maßgebendsten Bedeutung.

Die Gedächtnisdauer des einzelnen früher Gehabten hängt im Besonderen noch davon ab, wie die Seele das Einzelne früher hatte, weil dadurch eben die Dauer des Gehirnzustandes, der die Vorstellungsmöglichkeit trägt, beeinflußt wird. In dieser Hinsicht finden wir, daß die Dauer des einzelnen Gedächtnisses für die Seele davon abhängt, 1. wie deutlich, 2. wie oft, 3. wie geschlossen das zweigliedrige Zusammen, um dessen eines Glied Gedächtnis es sich im Besonderen handelt, im früheren Seelenleben aufgetreten ist.

Wir unterscheiden dann noch in Ansehung des dritten Punktes, der Geschlossenheit, das Zusammen der räumlichen und zeitlichen Berührung, das Zusammen der begrifflichen und das der ursächlichen Verknüpfung. Es scheint mir

fraglos, daß der begriffliche und der ursächliche Zusammenhang ein geschlossenerer sei, als derjenige der Berührung. Wenn aber auch diese drei verschiedenen Zusammen in ihrer Geschlossenheit für das Vorstellen gleichwertig wären, so ist doch zweifelsohne ein Zusammen, welches sowohl Berührungszusammen als auch ursächliches Zusammen ist, ein geschlosseneres, als eines von beiden allein.

Die Frage, ob nicht, wie man gewollt hat, Ähnlichkeit neben Berührung, begrifflicher Einheit und ursächlicher Einheit als viertes Zusammen zu stellen wäre, verneine ich, halte aber doch nicht, wie Andere wollen, dafür, daß das auf Grund der Ähnlichkeit mögliche Vorstellen ein besonderer Fall des Vorstellens aus der Berührungsverknüpfung sei, sondern ich sehe in ihm vielmehr einen besonderen Fall des auf die begriffliche Verknüpfung des Zusammens gegründeten Vorstellens. Von begrifflicher Verknüpfung kennen wir nämlich zwei Arten: in der einen bietet sich ein Zusammen mehrerer besonderer Bestimmtheiten, z. B. im Begriff „Ding" ein Zusammen von Größe, Gestalt, Farbe u. s. f.; in der anderen haben wir nicht ein Zusammen mehrerer besonderer Bestimmtheiten und nicht den Begriff eines Einzelwesens vor uns, sondern vielmehr den Begriff einer Bestimmtheit, die sich als ein Zusammen von Allgemeinerem und einer Besonderheit darstellt; auf letzteres Zusammen läuft das Vorstellungsgesetz der Ähnlichkeit hinaus.

Wie deutlich, wie oft und wie geschlossen nun ein Zusammen gegeben war, davon hängt die Gedächtnisdauer seines einzelnen Gliedes zwar sicherlich ab, jedoch keineswegs davon allein. Erfahrungsgemäß haben zwei Personen, bei denen sogar alle drei Bedingungen, des Deutlichseins, der Wiederholung und des Geschlossenseins, gleich waren, das früher Gehabte doch verschieden lang im Gedächtnis; die eine behält es, wie man wohl kurzweg sagt, die andere aber vergißt es. Diese Verschiedenheit der beiden Personen in dem Gedächtnis nun kann ihren Grund allein in der Verschiedenheit der allgemeinen Gehirnbeschaffenheit dieser Personen haben.

Was demnach die Erklärung der Gedächtnisdauer der Seele in jedem einzelnen Fall betrifft, so steht diese immer auf zwei besonderen Bedingungen, deren eine die allgemeine Beschaffenheit des betreffenden Gehirns ist, während die andere durch das besondere frühere Haben des zweigliedrigen Zu-

sammens gebildet wird. Es ist für den einzelnen Menschen aber nicht nur dies besondere frühere Haben in seiner Deutlichkeit, Wiederholung und Geschlossenheit ein gar mannigfaltig verschiedenes, sondern auch die allgemeine Beschaffenheit des Gehirns des einzelnen Menschen ist nicht immer dieselbe. Für Letzteres haben wir einen Beleg in der Thatsache, daß der Mensch das in der Jugend Gehabte „länger behält", das im späteren Alter Gehabte „rascher vergißt". Auf die Besonderheit der Gehirnbeschaffenheit wiederum ist es sicherlich zum größten Teil zu schieben, wenn z. B. Jemand ein besonders starkes Namen- oder Zahlengedächtnis zeigt, und ebenso die andere viel behauptete Thatsache auch, daß der Eine für dieses, der Andere für jenes Wissensfach sich besonders „beanlagt" erweise, eine Verschiedenheit, die eben eine Verschiedenheit des Gedächtnisses zum Ausdruck bringt. Wollte man mir einwenden, die Thatsache, daß z. B. der Eine sich in die mathematische Wissenschaft schwer, der Andere leichter hineinfindet, hänge doch auch von der Verschiedenheit des „Interesses" und des „Wollens" der Beiden ab, so bestreite ich dieses keineswegs. „Interesse" sowie „Wollen" kommt hier aber ganz auf Rechnung des „Deutlichseins" des Gehabten und ist nicht eine neue andere Bedingung des Gedächtnisses neben den oben angeführten. Indes die oft gemachte Erfahrung, daß trotz „Interesse" und „Wollen" doch eine Grenze bei Manchen sich findet, über die sie in ihrem Bestreben in die Mathematik oder das Latein u. s. f. „hineinzukommen", nicht hinausgelangen können, bestätigt in wünschenswertester Weise, daß hier die, das bestimmte Gedächtnis bedingende, allgemeine Gehirnbeschaffenheit ein „bis hierher und nicht weiter" spricht.

Diese Gehirnbeschaffenheit des Menschen ist es aber ganz allein, auf die unsere Unterscheidung, in der wir ganz allgemein dem Einen ein starkes, dem Anderen ein schwaches „Gedächtnis" zuschreiben, gegründet werden muß; hier kann ja die andere Gedächtnisbedingung des einzelnen Falles, das besondere frühere Haben des bestimmten zweigliedrigen Zusammens, gar nicht in Betracht kommen. Das Gedächtnis des einzelnen Falles aber zwingt uns freilich immer beide Bedingungen in Betracht zu ziehen, wenn wir es ganz erklären wollen.

Wir meinen nun natürlich immer das Gedächtnis im letzteren Sinne, wenn wir von der bestimmten Vorstellungs-

möglichkeit der Seele reden, und meinen damit näher diejenige Vorstellungsmöglichkeit, deren Aussage allein auf das früher gehabte zweigliedrige Zusammen sich bezieht. Der Sinn von Vorstellungsmöglichkeit aber, der außer auf jenes früher Gehabte zugleich auf eine gegenwärtige Bewußtseinsbestimmtheit als die veranlassende Bedingung sieht, ergiebt im Unterschied von Gedächtnis die Erinnerungsmöglichkeit. In dieser ist zwar die Vorstellungsmöglichkeit, welche wir das Gedächtnis nennen, immer mit enthalten, aber sie faßt eben noch mehr in sich. Das Gedächtnis der Seele besteht, so lange der sie tragende Gehirnzustand dauert; die Erinnerungsmöglichkeit ist aber überdies an den bestimmten Augenblick gebunden, in dem der Seele die „veranlassende Bedingung" gegeben ist; die Möglichkeit der Erinnerung beruht also im einzelnen Falle noch besonders auf dem Gegebensein dieser „gegenwärtigen" Bewußtseinsbestimmtheit.

Es mag auffallen, daß wir selbst dann nur eine Möglichkeit des Vorstellens oder Erinnerns behaupten, wenn doch die beiden Bedingungen des Vorstellens überhaupt, das frühere Haben eines zweigliedrigen Zusammens und das gegenwärtige Wiederhaben des einen Gliedes jenes Zusammens erfüllt sind. Man sollte meinen, sobald nur diese beiden Bedingungen erfüllt seien, werde auch das bestimmte Vorstellen in allen Fällen auftreten. Dies wäre auch sicherlich der Fall, wenn in keinem der Augenblicke, in denen die veranlassende Bedingung für eine bestimmte Vorstellung gegeben ist, hindernde Umstände sich fänden, die das bestimmte Vorstellen trotz alledem unmöglich machen.

Hätte mithin die Seele in dem Augenblicke, in welchem ihr die veranlassende Bedingung irgend eines Vorstellens gegeben ist, immer nur diese einzige Bestimmtheit „gegenwärtig", könnte sie also nicht zugleich noch Anderes haben, dann würde zweifellos das bestimmte Vorstellen sich auch einstellen. Aber das Augenblicksbewußtsein der Seele, so wenig es auch bieten mag, enthält doch, wir dürfen wohl sagen „immer", sicherlich mehr, als nur eine einzelne gegenständliche Bestimmtheit, es ist daher nicht nur A, jene veranlassende Bedingung für die Vorstellung B, sondern mit A zum mindesten noch ein C zugleich dem Bewußtsein eigen. Dieses Gegebensein von C an und für sich wird freilich das Eintreten von B auf Grund des gegenwärtigen A nicht hindern können, wenn nur überhaupt die „Enge des Bewußt-

seins", die zu verschiedenen Zeiten, je nach der Besonderheit dessen, was die Seele gerade hat, verschieden ist, das Zugleichgegebensein von B und C gestattet. Schwieriger erscheint das Auftreten von B aber, wenn auch C, gleich wie A, ein wiederholt Gegebenes ist, das seinerseits früher der Seele etwa in einem Zusammen mit D gegeben war. Dann steht die Sache so, daß die gegenwärtigen A und C je die veranlassende Bedingung für ein Besonderes, A für die Vorstellung B, und C für die Vorstellung D, sind. Indeß auch bei dieser Sachlage ist es, wenn nur das Bewußtsein dieses Augenblicks es zuläßt, nicht ausgeschlossen, daß B und D zugleich von der Seele vorgestellt werden, also A doch das Vorstellen von B und zugleich C das Vorstellen von D veranlasse. Das thatsächliche Nichtauftreten der Vorstellung B aber bei gegenwärtigem A ist unter den angegebenen Umständen vielfach doch der Fall. Der Grund dafür, daß bei gegenwärtigem A und C als veranlassenden Bedingungen für B und D dennoch das Vorstellen von B nicht eintritt, ist im Einzelnen mannigfach verschieden; wollte man ihn allgemein mit dem Namen „Enge des Bewußtseins" bezeichnen, so würde uns damit an Aufklärung nichts geboten, wir haben in ihm nur einen gefälligen bildlichen Ausdruck dafür vor uns, daß eben das Auftreten von B nicht möglich gewesen sei. Den mannigfachen Gründen nun, die in den bestimmten Fällen bei gegenwärtigem A und C als veranlassenden Bedingungen für B und D das Eintreten des Vorstellens von B verhindern, nachzugehen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Wir müssen uns darauf beschränken, im Allgemeinen zu zeigen, warum bei gegenwärtigem A und C nicht B, sondern D von der Seele vorgestellt wird. Der Grund hierfür kann bei sonst gleichen Voraussetzungen nur darin gesucht werden, daß das zweigliedrige Zusammen von C und D „dem Gedächtnis stärker eingeprägt" sei, als das von A und B, daß jenes Zusammen also entweder deutlicher oder öfter oder geschlossener, oder deutlicher und öfter oder deutlicher und geschlossener, oder öfter und geschlossener, oder deutlicher, öfter und geschlossener der Seele gegeben gewesen sei.

Die Vorstellungsmöglichkeit im Sinne der Erinnerungsmöglichkeit wird aber angesichts des gegenwärtigen A als veranlassender Bedingung der Vorstellung B noch verwickelter, wenn wir solche Fälle erwägen, in denen die Seele das A

früher nicht nur im Zusammen mit B hatte, sondern das eine Mal oder verschiedene Male zwar mit B, das andere Mal oder verschiedene Male aber mit E oder mit F u. s. f. Hierdurch ist dann wieder in Frage gestellt, ob die Seele in dem Augenblicke, wenn A wiedergehabt ist, das B, oder nicht etwa das E, oder das F u. s. f. vorstelle. Aber wenn auch das frühere Zusammen von A und B sich durch Deutlichkeit, Wiederholung und Geschlossenheit vor den übrigen ausgezeichnet hätte, so ist das Vorstellen von B selbst dadurch noch nicht völlig sicher gestellt. Denn es spielen überdies noch so mancherlei andere Umstände mit, welche auf das Gehirn in seinem, das Gedächtnis des einzelnen Falles tragenden Gehirnzustand unmittelbar einwirken, physiologische Vorgänge, wie Blutzudrang u. A., so daß trotz alledem sich noch die Wagschale des Vorstellens zu Ungunsten des Vorstellens von B senken kann.

Wenn wir das Mancherlei des verschiedenen Zusammens, in welchem das Einzelne — und wie vielerlei anderes Einzelnes selber giebt es für die denkende Seele — gegeben ist, uns vorhalten, werden wir eben verstehen, daß das Vorstellen der Seele auch gar mannigfache Verbindungen von früher Gehabtem aufweisen kann, die sie früher gar nicht gehabt hat, und daß die Seele andererseits Manches, das, wie wir wohl sagen, „eigentlich" hätte als Vorstellung auftreten d. i. „erinnert werden" sollen, doch in dem bestimmten Augenblicke „vergessen" hat.

Der Gegensatz „Erinnern — Vergessen" sagt aber ersichtlich etwas anderes als der Gegensatz „Behalten — Vergessen", denn dort geht das Vergessen nur auf den einzelnen bestimmten Augenblick des Seelenlebens, hier aber auf den gegenwärtigen und alle kommende Augenblicke des Menschen; dort schließt also das „Vergessen" doch das Behalten noch in sich, hier aber schließt es das Behalten aus. Wo der Gegensatz „Erinnern — Vergessen" zu Grunde liegt, wird, wenn Vergessen behauptet ist, das Bestehen von Gedächtnis des früher Gehabten keineswegs verneint, beim Gegensatz „Behalten — Vergessen" aber will die Behauptung des Vergessens das Gedächtnis des früher Gehabten gestrichen wissen. Der Gegensatz „Behalten — Vergessen" liegt zu Grunde in dem Satz: „ich hatte es vergessen, daher mußte ich es noch einmal lernen", der Gegensatz „Erinnern — Vergessen"

dagegen in diesem: „daß ich auch so etwas gerade in dem Augenblick vergessen konnte; gleich nachher schon fiel es mir ein".

In der rein psychologischen Betrachtung werden wir die Worte „Vorstellen" und „Erinnern" in gleichem Sinne verwenden können, und wenn dann der Seele, insofern sie als vorstellendes Wesen Zahlloses in zahllosen neuen Verbindungen oder „Gebilden" haben kann, ein „Bilden" zugeschrieben wird, so heißt, wie das Vorstellen oder Erinnern eben „Vorstellung oder Erinnerung haben", das „Bilden" auch nichts Anderes für die Seele als eben „Gebilde haben". Wie ich beim Wahrnehmen, Vorstellen, Denken es schon aussprach, so muß man sich auch hier davor hüten, das Bilden und Gebildehaben in zwei besondere, auf einander folgende Bestimmtheiten der Seele aus einander zu zerren, gleich als ob die Seele zunächst, ohne das Gebilde zu haben, als bildende eine „Thätigkeit" ausübe, die schließlich in dem „Gebildehaben" erst ende. „Bilden" bezeichnet nur dieselbe Bestimmtheit des Bewußtseins, wie „Gebilde haben" (s. S. 55).

Man pflegt auch wohl von einem Vermögen der Seele, zu bilden, von der Einbildungskraft oder „Phantasie" der Seele zu reden; dies darf auch geschehen, wenn man damit nur zum Ausdruck zu bringen sucht, daß die Seele „Gebilde", neue Vorstellungsverbindungen oder auch Verbindungen von Vorstellungen und Wahrnehmungen, wie es die sogenannten „Illusionen" sind, haben könne, so daß also diese besondere Möglichkeit in jenem Worte von der „Phantasie" oder „Einbildungskraft" ihren Ausdruck findet. Es geht aber über rein psychologische Betrachtung hinaus und in erkenntnistheoretische Erwägungen hinein, wenn die Vorstellungen der Seele in Erinnerungs- und Phantasievorstellungen geschieden werden; der Einteilungsgrund ist hier nicht ein psychologischer, sondern ein erkenntnistheoretischer, da er die Vorstellungsgebilde in solche, die nach ihrem Inhalt dem Wirklichen „entsprechen" und „nicht entsprechen" einteilt. Die Psychologie hat es mit allen Vorstellungen nur als Besonderheiten des gegenständlichen Bewußtseins zu thun und kümmert sich nicht irgendwie um den Erkenntniswert dieses Gegenständlichen als Gegebenen überhaupt. Psychologisch sind auch all die Gebilde der „Phantasie" Vorstellungen schlechtweg und finden als Besonderheit der vorstellenden Seele ihre volle Erklärung aus dem Gesetze des Vor-

stellens. Mag es auch schwierig sein, Gebilde einer „aufgeregten Phantasie" oder des „Traums" in ihren besonderen Bedingungen klar zu machen, so können uns doch selbst die dunkelsten Fälle dieser Art nicht irre machen an der Ansicht, daß auch das sogenannte „regellose" Spiel der Vorstellungen ein „*regelmäßiges*" Gebilde des vorstellenden Bewußtseins sei, d. h. ein Gebilde, welches dem Gesetze des Vorstellens nicht minder als alle übrigen Vorstellungen schlechthin gehorcht.

B. Der Mensch als denkendes Bewußtsein.

Das Denken der menschlichen Seele haben wir schon beim Überblick aller Bewußtseinsbestimmtheiten in seinen zwei Arten als Unterscheiden und Vereinen gekennzeichnet und auch dabei betont, daß dieses beides für die Seele ganz dasselbe bedeute wie Unterschiedeneshaben und Vereinteshaben.

Seit Platon ist es üblich, wahrnehmendes Bewußtsein und denkendes Bewußtsein dadurch zu unterscheiden, daß in jenem die Rezeptivität, in diesem die Spontaneität der Seele sich darstelle. Im Wahrnehmen, heißt es, erweist sich die Seele „empfangend", im Denken dagegen „thätig", dort „passiv", hier „aktiv". Das unzweifelhaft Wahre, das in dieser Behauptung liegt, muß sorglich vor unwahren Anhängseln geschützt werden.

Betrachten wir die Seele als wahrnehmendes Bewußtsein, so finden wir, daß die Seele einzig und allein die *allgemeine* Bedingung, gegenständliches Bewußtsein überhaupt sein zu können, hergiebt, während auf Seiten des mit der Seele in Wirkungszusammenhang stehenden Körpers *alle besonderen* Bedingungen des Wahrnehmens gefunden werden. So läßt sich die Behauptung, im Wahrnehmen sei die Seele eine bloß „empfangende", „passive", in diesem Sinne sehr wohl rechtfertigen, daß in der Seele selber keine einzige der besonderen Bedingungen des Wahrnehmens sich finde, alle also außerseelische seien.

Wenn nun z. B. die Seele *unterschiedene* Wahrnehmungen hat, so sind die Bedingungen des *Wahrnehmens* als solchen selber hier in keiner Weise andere, als wie sie soeben von uns festgestellt wurden, sie werden hier nicht etwa um eine neue Bedingung des Wahrnehmens selber vermehrt. Die Bedingung nun, daß die Seele aber jetzt *unterschiedene*

Wahrnehmungen hat d. i. nicht nur wahrnimmt, sondern zugleich unterscheidet, kann, da die außerseelischen Bedingungen des Wahrnehmens hier nicht andere als beim einfachen Wahrnehmen sind, nur in der Seele selber gesucht werden. Man möchte allerdings geneigt sein, die Thatsache, daß der Seele mehrere besondere d. i. unterschiedene Wahrnehmungen zugleich eigen sind, darauf zurückzuführen, daß eben mehrere besondere d. i. also verschiedene „Sinnesreize — Nervenerregungen — Gehirnzustände" zugleich auf die Seele wirken. Indes durch das Vielfache des auf die Seele zugleich Einwirkenden erscheint doch nimmermehr für die Seele das Haben von Unterschiedenem irgendwie schon begründet. Die Bedingung der Möglichkeit, daß vieles zugleich Einwirkendes auch viele Wirkungen zugleich zur Folge habe, kann einzig und allein in dem die Wirkung erfahrenden Einzelwesen liegen, ganz ebenso, wie auch die Bedingung, daß ein Vielfaches von zugleich Einwirkendem eine einfache Wirkung zur Folge hat, ebenfalls einzig und allein in dem die Einwirkung erfahrenden Einzelwesen zu suchen ist. Daß die Seele also bei zugleich auftretenden vielfachem Einwirkenden unterschiedene d. i. mehrere besondere Wahrnehmungen zugleich hat — dieses Unterschiedensein der Wahrnehmungen kann einzig und allein in der Seele selber seinen Grund haben.

Was an der Seele ist es aber, das den besonderen Grund des Unterscheidens für das menschliche Bewußtsein abgiebt?

Mehreres Besonderes zugleich haben kann nur ein Einzelwesen, wir nennen es in dieser Hinsicht eine Einheit: dies gilt für das Gegebene überhaupt, sowohl für das körperliche als auch für das unkörperliche Gegebene. Das Ding als Einheit hat in jedem Augenblicke Mehreres, „Farbe, Größe, Gestalt, Wärme u. s. f."; das nun, was am Dinge den besonderen Grund für die Möglichkeit, verschiedenes Besonderes zugleich zu haben, ausmacht, ist seine einheitstiftende Bestimmtheit der „Örtlichkeit".

Die Seele als Einheit hat in jedem Augenblick ebenfalls Mehreres, „Seelensubjekt, gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit", und das „Subjekt" macht hier die einheitstiftende Bestimmtheit aus. Die Seele aber als gegenständliches Bewußtsein allein betrachtet, erscheint auch schon als Einheit von Mehrerem, von „Subjekt und Wahrnehmungen-Vorstellungen"; auch hier ist das Subjekt die einheitstiftende Bestimmtheit der Seele.

Nun aber hebt sich die Einheit „Seele" von der Einheit „Ding" insbesondere dadurch ab, daß sie nicht nur, wie diese, im einzelnen Augenblicke Mehreres enthält, will sagen, die Einheit von Mehrerem ist, sondern auch Mehreres „hat", will sagen, sich des Mehreren *bewußt* ist, eben *als Bewußtsein* dieses Mehrere besitzt. Darum können wir die Verschiedenheit der Dingeinheit und der Bewußtseinseinheit kurzweg so ausdrücken: das Ding hat *Verschiedenes*, die Seele hat *Unterschiedenes*.

Wir gehen nunmehr, da Unterschiedeneshaben eben Denken ist, auch gewiß nicht fehl, wenn wir demgemäß behaupten: *denkendes* Bewußtsein im Besonderen ist die Seele nur, weil sie zu ihrer besonderen Bestimmtheit das Subjekt hat; eben auf Grund dieser besonderen einheitstiftenden Bestimmtheit vermag das Bewußtsein Unterschiedenes zu haben d. i. zu denken.

Die subjektlose Psychologie d. h. diejenige Seelenlehre, welche nichts von einem Einzelwesen „Seele" wissen will und demzufolge das Seelenleben nur die bunte Folge von einfachen „Empfindungen" oder von „Vorstellungen", die dann eben selber als *Einzelwesen* behandelt werden, sein läßt, muß sich völlig außer Stande sehen, das Denken des Menschen zu begreifen. Wie soll Unterscheiden oder Unterschiedeneshaben, also, in ihrer Auffassung, wie soll das Haben von *unterschiedenen* „Empfindungen" oder „Vorstellungen" für den Menschen möglich sein, wenn Seele und Seelenleben nur in dem Zugleichsein und der Aufeinanderfolge einer Mehrzahl von „Empfindungen" oder „Vorstellungen" bestände. Ließen wir es auch hingehen, daß diese Psychologie im Menschen eben die Einheit fände, in der die vielen „Empfindungen" und „Vorstellungen" zusammen gegeben sind, ja ließen wir es selbst hingehen, daß die den Menschen als körperliche Einheit des Augenblicks begründende Örtlichkeit auch auf jenes seelische Vielfache bezogen, also Seelisches mit Örtlichkeit versehen würde, so wäre doch immer erst die Einheit, die *Verschiedenes*, nämlich „Empfindungen" oder „Vorstellungen" enthielte, nicht aber der Mensch, der sie *als Unterschiedenes* hätte, gewonnen. Man kommt damit also nicht über den Menschen als Ding, als körperliche Einheit hinaus, die eben nur Verschiedenes hat, niemals aber Unterschiedenes haben kann, denn Ding ist nicht Seele, nicht Bewußtsein. Daß aber eine Mehrzahl von „Empfindungen", ohne zu einer besonderen Einheit zu gehören,

Unterschiedenes sein, daß etwa Empfindungen sich von einander unterscheiden könnten, hieße sie ja ganz offenkundig jede einzeln für eine Seele, für ein seelisches Einzelwesen mit „Subjekt und gegenständlicher Bestimmtheit" ausgeben.

Ich kann es in der That nicht anders denn als eine seltene Harmlosigkeit bezeichnen, wenn die subjektlose Psychologie in der Erörterung des Seelenlebens überhaupt vom Denken, vom Unterscheiden und Vereinen, als einer seelischen „Erscheinung" handelt und nicht bemerkt, daß sie sich damit selber das Todesurteil spricht. Entweder nämlich giebt es keine seelische Einheit d. i. kein Einzelwesen „Seele", dann kann auch Denken, diese seelische „Erscheinung" nicht sein, denn Denken muß schlechthin unmöglich sein, wenn die zu seiner Möglichkeit notwendige seelische Einheit eben fehlt. Oder aber das Denken ist eine Thatsache des Seelenlebens, dann muß auch die Einheit d. i. das Einzelwesen „Seele" eine Wahrheit sein, weil das Denken sie als notwendige Voraussetzung seiner Möglichkeit überhaupt fordert. Die Thatsache menschlichen Denkens ist nun nicht zu leugnen, und so haben wir in ihr selber den unantastbaren Beleg für unseren Satz von der Wirklichkeit des seelischen Einzelwesens. Zu den Bestimmtheiten dieses Einzelwesens gehören dann die „Empfindungen" und „Vorstellungen", die von der subjektlosen Psychologie selber zu seelischen Einzelwesen gestempelt werden.

Nur Einheit kann überhaupt Verschiedenes haben, nur Bewußtseinseinheit im Besonderen kann Unterschiedenes haben. In Ansehung der Seele ist aber „Sein" und „Bewußt-Sein" Eins. Weil dies der Fall ist, darf auch der Seele weder ein „Unterscheiden" ohne „Verschiedeneshaben", noch ein Verschiedeneshaben ohne „Unterscheiden" zugedacht werden. Das Letztere hieße die Seele zu einem unbewußten Einzelwesen d. i. zu einem Dinge machen, das Erstere aber bleibt an sich sinnlos, da „Unterscheiden", ohne daß Verschiedenes gegeben wäre, undenkbar ist.

Da nun von den Einzelwesen des Gegebenen überhaupt nicht die Dinge, sondern nur die Seelen Unterschiedenes haben, so ist es durchaus begreiflich, daß, wie von Alters her geschieht, die Seele als das besondere Einzelwesen gegenüber dem Dinge gerade durch den Begriff des Denkens gekennzeichnet erscheint. Und wenn wir auf das Subjekt als den der Seele

selbst eignenden besonderen Grund des Denkens sehen, so begreifen wir nicht minder, daß dem menschlichen Bewußtsein in seinem Denken „Spontaneität" oder „Aktivität" zugeschrieben wird, wogegen dem wahrnehmenden Bewußtsein „Rezeptivität" oder „Passivität" beigelegt wird, eben weil der besondere Grund des Wahrnehmens nicht auch der Seele eignet, sondern Außerseelisches ist. Indessen wird es doch zweckmäßig sein, wenigstens die Bezeichnung „Aktivität" fallen zu lassen, weil in ihr leicht der Anlaß zu jenem Mißverständnis geboten wird, das von einer Thätigkeit „Unterscheiden" wissen will, an deren Schluß erst gleichsam als ihr „Ergebnis" das „Unterschiedenes-haben" für die Seele sich einstelle.

Ist es nun wahr, daß alles Denken d. i. „Unterschiedeneshaben" und „Vereinteshaben" auf die einheitstiftende Bestimmtheit des Bewußtseins, auf das Subjekt der Seele als seinen besonderen Grund gestellt sei, so wird uns auch verständlich, daß, wie schon früher erwähnt wurde, das Denken die Gebiete unseres wahrnehmenden und vorstellenden Bewußtseins, ja, wie wir schon jetzt sagen können, das gesamte Gebiet des Seelenlebens umfaßt. Eine Vergleichung der einheitstiftenden Bestimmtheit der Seele mit dem des Dinges — die in diesem Sinne gestattet sein wird —, mag hier zur Erläuterung dienen. Für die Dingeinheit ist die Örtlichkeit die einheitstiftende Bestimmtheit, durch welche das Ding in diesem Sinne all sein Anderes „Gestalt, Größe, Farbe, Wärme u. s. f." umfaßt oder in sich faßt; eben dasselbe ist von dem Subjekt, das für die Seeleneinheit die einheitstiftende grundlegende Bestimmtheit bedeutet, zu behaupten, daß durch dieses die Seele all ihr Anderes „Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl" in sich fasse oder umfasse. So erscheint es uns ganz natürlich, daß Denken, weil es in der einheitstiftenden Bestimmtheit des Bewußtseins seinen besonderen Grund hat, alle anderen Gebiete des Bewußtseinslebens mit umfaßt, daß die Seele als denkendes Bewußtsein das gesamte Bewußtseinsleben umspannt, mit anderen Worten, daß das gesamte Mannigfache des vielfach gegliederten und gesonderten Seelenlebens eben auch gedacht d. i. von der denkenden Seele gehabt ist.

Die Seele als denkendes Bewußtsein hat aber das Mannigfaltige, das sie als Bewußtsein ist und demnach auch „hat", nicht nur als Unterschiedenes, sondern auch als Vereintes. Daß

nun der Einheitsgrund des Bewußtseins, das Subjekt der Seele, für das Vereinen d. i. Vereinteshaben der Seele den besonderen Grund abgebe, mag Manchem von vornherein viel einleuchtender sein, als für das Unterscheiden oder Unterschiedeneshaben der Seele. Dies rührt vielleicht daher, daß wir zwar, wie von der Seele, so auch vom einfachen Dinge das „Verschiedeneshaben", aber nicht vom einfachen Dinge das „Vereinteshaben" aussagen werden; die Aussage „Vereinteshaben" oder „Vereinen" kommt augenscheinlich nur der Seele, dem Bewußtsein zu. Selbstverständlich erscheint hierbei, daß, was Vereintes haben soll, auf alle Fälle Einheit sein muß und daß daher der Grund für die Möglichkeit des „Vereinens" oder „Vereinteshabens", weil dieses nur der Bewußtseinseinheit im Besonderen zukommt, in der einheitstiftenden Bestimmtheit, das wir das Subjekt der Seele nennen, liegen müsse.

„Vereinteshaben" ist aber ohne „Unterschiedeneshaben" nicht möglich, dieses erscheint also immer in jenem mitenthalten oder mitgegeben. Wohl kann etwa „Unterschiedeneshaben" ohne „Vereinen" bestehen, niemals aber dieses ohne jenes.

Alles, was wir im psychologischen Sinn „Gedachtes" nennen können, muß also erstens einer Bewußtseinseinheit zugehören und zweitens wenigstens als Unterschiedenes gegeben sein. Beides gilt natürlich auch mit von dem Gedachten, welches wir Vereintes nennen; Vereintes, das nicht einer Bewußtseinseinheit zugehörte und als dieses Vereinte ein Besonderes d. h. für das Bewußtsein ein von anderem Gehabten Unterschiedenes wäre, ist unfaßbar. Nehmen wir zum Beispiel aus dem Gegenständlichen des wahrnehmenden Bewußtseins das „Vereinte", das wir eine Rose nennen, so haben wir in ihm mehreres Unterschiedenes (bestimmte Größe, Gestalt, Farbe, Geruch u. s. f.) „vereint" oder als eine Einheit von Gegenständlichem, aber diese Einheit ist doch auch ein Besonderes, d. i. wiederum unterschieden von Anderem, von ihrer „Umgebung"; ohne dieses Unterschiedensein wäre die Rose für das Bewußtsein ja nicht das Besondere, als das wir sie immer haben, wenn wir sie überhaupt haben.

Denkendes Bewußtsein — ob unterscheidendes, oder aber vereinendes und unterscheidendes zugleich, steht dahin —, ist die Seele, wann immer sie ist; denn wenn es wahr ist, daß die Seele in jedem Augenblicke gegenständliches und zuständliches

Bewußtsein sei, d. h. Wahrnehmung oder Wahrnehmung-Vorstellung und Gefühl habe, so hat sie eben in jedem Augenblicke Mehreres, also Unterschiedenes, womit geradezu auch ausgesprochen wird, daß sie in jedem Augenblicke denkendes Bewußtsein sei. Sagen wir nun von der Seele, sofern sie denkendes Bewußtsein ist, daß sie „Verstand habe", so gilt in diesem Sinne der Satz: „*keine Seele ohne Verstand*", was eben nichts Anderes sagt, als daß jede Seele zu jeder Zeit *denkendes Bewußtsein* sei: „Jeder Mensch hat Verstand = jeder Mensch denkt".

Wir gebrauchen indeß die Redensart vom Verstandhaben noch in einer anderen Weise, indem wir von Einem sagen, daß er Verstand habe, dagegen einem Anderen den Verstand ganz absprechen. Hier will mit dem Worte „Verstand" etwas Besonderes ausgesagt sein, das dem Denken jenes Bewußtseins zukomme, während es diesem mangele, also etwas, was jener Mensch stets mit sich führe für sein ferneres Denken, gleichsam eine dauernde Beschaffenheit seiner Seele, die sich nun für sein einzelnes Denken geltend macht. In ähnlicher Weise wird das Wort „Verstand" verwendet, wenn wir sagen, Jemand habe einen entwickelten, scharfen, klaren Verstand.

„Verstand" geht in diesen Aussagen also nicht auf das denkende Bewußtsein überhaupt, sondern muß eine besondere *Bedingung* bezeichnen, die nur bestimmte Seelen für ihr besonderes Denken mit sich führen. „Weil er," heißt es, „einen scharfen Verstand hat, denkt er klar;" man will also damit sagen, daß in dem Denken des bestimmten Menschen sich ein gerade ihm „eigener" Verstand äußere. Wir haben zu prüfen, ob sich eine derartige Bedingung bestimmten Denkens feststellen lasse. Die *besondere*, jedem Bewußtsein eignende Bedingung des Denkens überhaupt, das Subjekt der Seele, kann die gesuchte Bedingung selbstverständlich nicht sein, sonst wäre allen Menschen auch ein und derselbe scharfe „Verstand" eigen. Weil aber dieses Subjekt es ist, auf das einzig und allein das Denken der Seele sich gründet, so scheint die Schwierigkeit, wie an einer Seele noch als eine Besonderheit dieses Bewußtseins der scharfe oder klare Verstand zu denken sei, unlösbar zu sein. Der etwa beliebte Ausweg, das *Subjekt* der verschiedenen Seelen selber als ein *verschiedenes* auszugeben und daraus den verschiedenen „Verstand", den klugen und den dummen, den klaren und den unklaren, den entwickelten und den unentwickelten

herzuleiten, dieser Ausweg ist uns versperrt durch die Erkenntnis, das Subjekt der Seele sei schlechthin einfaches Allgemeines, so daß, weil unser zergliederndes Denken an ihm schlechtweg versagt, in ihm nicht Allgemeineres und Besonderheit zu unterscheiden ist, (s. S. 72 ff.); es kann nicht verschiedenes Subjekt der einzelnen Seelen sich finden, sondern allen Seelen muß ein und dasselbe Subjekt eigen sein.

Weil man aber doch offenbar mit dem, was klarer oder scharfer Verstand eines Menschen genannt wird, eine im Menschen liegende Bedingung für sein bestimmtes Denken meint, so kann diese — es steht schlechterdings nichts Anderes zur Verfügung — nur in einer bestimmten Gehirnbeschaffenheit dieses Menschen gesucht werden. Ohne Weiteres wenigstens genügt die Gehirnbeschaffenheit der Forderung, daß sie in mannigfaltiger Verschiedenheit den vielen Menschen eigen gedacht werden kann und somit auch den mannigfaltig verschiedenen „Verstand" der Menschen wohl begreiflich erscheinen ließe.

Wir wissen auch von dem besonderen Gehirn des einzelnen Menschen, daß es in seiner bestimmten Beschaffenheit die Besonderheit derjenigen Gehirnzustände mitbedingt, welche die unmittelbare wirkende Bedingung des Wahrnehmens der Seele bilden. Wir kennen das Gehirn des einzelnen Menschen aber ferner auch, wie es in seiner bestimmten Beschaffenheit die besondere Dauer derjenigen Gehirnzustände mitbedingt, welche die notwendige Voraussetzung alles Vorstellens bilden, indem sie die einzige Wirklichkeitsunterlage darstellen für das, was wir das Gedächtnis der Seele nennen.

Nun meine ich, daß das, was wir den verschiedenen Verstand der Menschen nennen und als eine an der Seele selbst gegebene Besonderheit, welche die besondere Voraussetzung des verschiedenen Denkens der Menschen ausmache, zu fassen pflegen, in der That nichts als die verschiedene Denkmöglichkeit der Seele bedeute, welche auf eine besondere Beschaffenheit des Gehirns der einzelnen Menschen als ihre Wirklichkeitsunterlage hinausläuft.

Wie Gedächtnis eine Vorstellungsmöglichkeit, so bezeichnet Verstand die Denkmöglichkeit, die sich in ihrer Besonderheit ebenfalls, wie das Gedächtnis, auf die besondere Beschaffenheit des in Frage kommenden Gehirns gründet. Wir werden dies verstehen, wenn wir erwägen, daß die Seele

niemals denkendes Bewußtsein ist, ohne zugleich in jedem besonderen Falle auch wahrnehmendes oder wahrnehmendes und vorstellendes Bewußtsein zu sein, welches zwar nicht von sich aus auch schon Unterschiedenes und Vereintes bietet, wohl aber das, was auf Grund des denkenden Bewußtseins die Seele als Unterschiedenes und Vereintes hat und wir dementsprechend den Denkinhalt nennen können. Nicht ist also Unterscheiden und Vereinen selber in der gegenständlichen Bestimmtheit des Bewußtseins mit enthalten, Denken ist eine besondere Bestimmtheit der Seele gegenüber Wahrnehmen und Vorstellen; aber doch ist in den mannigfaltigen Besonderheiten der gegenständlichen Bestimmtheit das gegeben, was die Seele denkt d. i. unterscheidet und vereint.

Hier kommt zunächst das einzelne Wahrnehmen in Betracht, wie eben in ihm das Einzelne dem Bewußtsein gegenständlich ist. Die Wahrnehmung, dieses ursprüngliche Gegenständliche des Bewußtseins, ist ja in ihrer Besonderheit einzig und allein unmittelbar abhängig von dem das Wahrnehmen bedingenden besonderen Gehirnzustande. Die Verschiedenheit der Zustände des Gehirns, die einerseits durch die bestimmte Beschaffenheit des Gehirns selber, andererseits durch die Besonderheit der „Sinnesreize — Nervenerregungen" bedingt ist, begründet die verschiedene Deutlichkeit des Mannigfaltigen der Wahrnehmung und damit die Verschiedenheit, in der das Mannigfaltige eben als Unterschiedenes — Vereintes von dem nicht nur wahrnehmenden, sondern auch zugleich denkenden Bewußtsein gehabt ist. Wenn nun gleich die durch den Gehirnzustand unmittelbar bewirkte Deutlichkeit des Wahrnehmens und ebenso die durch das Gehirn unmittelbar bedingte Deutlichkeit des Vorstellens für das besondere Unterscheiden und Vereinen eine hervorragende Bedeutung hat, so kommt für die Verschiedenheit der Denkmöglichkeit d. i. des menschlichen Verstandes doch derjenige Gehirnzustand vor Allem noch in Betracht, der für die Seele das Gedächtnis früherer Gedanken d. i. des früher gehabten Unterschiedenen und Vereinten vermittelt.

Da wir von unserer rein psychologischen Betrachtung des „Verstandes" alle Erkenntnisfragen, wie billig, fernhalten, können wir, indem wir an der altgewohnten Behauptung von dem verschiedenen Verstande der Menschen festhalten, erklären, daß die Verschiedenheit dieses Verstandes ausschließlich einerseits

durch die verschiedene Deutlichkeit des einzelnen Habens und andererseits durch das verschiedene Gedankengedächtnis bedingt sei und darin ihre volle Erklärung finden müsse.

Wir sehen daraus, wie das, was wir den besonderen Verstand des Menschen nennen, innig zusammenhängt und zu einem guten Teil völlig abhängt von der Besonderheit des Gedächtnisses. Wenn auch nicht immer das starke Gedächtnis einen entwickelten oder einen scharfen Verstand zum Begleiter hat, so ist doch dieser ohne jenes niemals zu finden.

Der Verstand teilt eben deshalb auch mit dem Gedächtnis die Eigentümlichkeit, daß, wie ein Mensch für ein ganz bestimmtes Gebiet ein starkes, für ein anderes ein schwaches Gedächtnis haben, so auch ein und demselben Menschen ein scharfer Verstand für Bestimmtes, und ein stumpfer oder unentwickelter für Anderes eigen sein kann.

Verstand selber aber bezeichnet hier nichts weiter als eine Denkmöglichkeit für die Seele und diese Möglichkeit hat ihren allgemeinen Wirklichkeitsgrund in dem einheitstiftenden Bewußtseinsmoment, dem Subjekt der Seele, ihren besonderen Wirklichkeitsgrund aber in dem Gehirn des einzelnen Menschen. Die Abhängigkeit des menschlichen Denkens überhaupt von dem Gehirn und im Besonderen die Abhängigkeit der Entwicklung des menschlichen Denkens, oder wie man dann auch sagt, des Verstandes, kommt in mancher Redensart zu bezeichnendem Ausdruck. Wenn wir Jemanden, wie Fichte seinen Meister Kant, einen „Kopf" schlechtweg nennen, oder einen klaren, einen gescheidten Kopf, einen Anderen aber einen Dummkopf und Schwachkopf, oder, wenn es heißt, Jemand habe ein starkes, und ein Anderer ein schwaches Gehirn, oder Jener ein gesundes, Dieser ein krankes Hirn, so soll damit der Mensch eben doch in seiner Besonderheit als denkendes Bewußtsein getroffen sein.

Zum Schluß sei noch einmal besonders auf das bedingende Stück der Denkmöglichkeit als des dem Menschen eigenen besonderen Verstandes hingewiesen, das wir das Gedankengedächtnis genannt haben, und es sei betont, wie wichtig gerade dieses für die Entwicklung des „Verstandes" d. i. des Menschen als denkenden Bewußtseins sei. Je sicherer die gehabten Gedanken „dem Gedächtnis einverleibt" sind, um so sicherer sind sie bei Gelegenheit neuen Denkens für das Bewußtsein wieder zur Stelle als die festen Stützen des neuen

Unterscheidens und Vereinens Auf früheres Gedachtes baut sich mit Hilfe des Gedächtnisses das spätere Denken um so kräftiger auf; das Wort „der Verstand kommt erst mit den Jahren" hat seine Wahrheit vor allem in diesem *Gedankengedächtnis*, das ja eben für die Seele im Verein mit der *Deutlichkeit des Habens* das Denken des schon entwickelten Bewußtseins in seiner Besonderheit begründet.

C. Der Mensch als zuständliches Bewußtsein.

Die zuständliche Bestimmtheit der Seele bedeutet, wie wir schon dargelegt haben, das *Gefühl* d. i. jene Besonderheit menschlicher Bewußtseinsbestimmtheit überhaupt, die wir in ihren beiden Arten als Lust und *Unlust* unmißverständlich vor uns haben; wir sprechen vom Lustgefühl und Unlustgefühl und bringen darin deutlich für uns zum Ausdruck, daß uns in diesem *ganz verschiedenartige* Besonderheiten des zuständlichen Bewußtseins gegeben sind.[1]) Darin erweist sich aber auch schon die Möglichkeit begründet, daß die Seele sich in ihrer zuständlichen Bestimmtheit d. i. in ihrem Gefühle verändere, insofern eben jede Veränderung eines Einzelwesens den Wechsel von Besonderheiten einer seiner Bestimmtheiten darstellen muß. Indessen ist die Veränderungsmöglichkeit der Seele, was ihre zuständliche Bestimmtheit betrifft, keineswegs auf den Wechsel von Lust und Unlust beschränkt, da ja auch die lustfühlende Seele und ebenso die unlustfühlende eine Mehrzahl

1) Daß uns in Lust und Unlust eine völlig andere Bewußtseinsbestimmtheit, als die gegenständliche, vorliegt, daß also thatsächlich das Lust- und Unlustgefühl eine *besondere* Bewußtseinsbestimmtheit ausmachen, nämlich die sogenannte zuständliche gegenüber der gegenständlichen darstellen, darf nie vergessen werden. Es wäre in der That an der Zeit, daß auch der Sprachgebrauch sich dieser Thatsache der völligen Verschiedenheit von Gefühl und Wahrnehmung, also auch von Gefühl und Empfindung, diesem einen *Wahrnehmungsstücke*, fügte und nicht mehr vom Fühlen und Gefühlen handelte, wo nur ein bestimmtes Wahrnehmen oder Empfinden, bestimmte Wahrnehmungen oder Empfindungen d. i. nur Gegenständliches gemeint ist, und ebenso wäre es wünschenswert, nicht ein Empfinden auszusagen, wo Fühlen oder Gefühl allein zutrifft, so daß man also in Zukunft nicht mehr die Beule am Kopfe oder den Luftzug „fühlte", sondern wahrnähme oder empfände und ebenso nicht mehr die Seligkeit eines Augenblicks „empfände" oder starke „Empfindungen" hätte, sondern die Seligkeit fühlte oder starke Gefühle hätte.

Besonderheiten von Lust und von Unlust kennt. Wie das Gefühl Lust und Unlust als seine Besonderheiten hat, so bietet wiederum sowohl das Lustgefühl als auch das Unlustgefühl Besonderheiten, die wir die verschiedenen Grade von Lust und von Unlust nennen. Da nun dieser Grade in beiden Fällen nicht wenige sind, so kann sich die Seele auch als fühlendes Wesen in mannigfaltigster Weise verändern, einmal der Art nach und ferner in jeder von beiden Arten dem Grade nach. Das Seelenleben des Menschen wird demnach in Ansehung des Gefühls ein nicht minder buntbewegtes Bild bieten können, als in Ansehung der gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit.

In einem Punkte freilich steht das zuständliche Bewußtsein gegen das gegenständliche im Seelenleben zurück, indem die zuständliche Bestimmtheit *niemals*, wie doch die gegenständliche Bestimmtheit durchweg, mehrere Besonderheiten gleichzeitig bietet, so daß die Seele zwar Warnehmung und Vorstellung zugleich, niemals aber Lust- und Unlustgefühl zugleich hat, und ebenso zwar mehrere Wahrnehmungen oder mehrere Vorstellungen zugleich, niemals jedoch mehrere Lustgefühle oder mehrere Unlustgefühle zugleich bietet. Man ist angesichts dieses bemerkenswerten Unterschiedes versucht zu sagen, im Gefühle zeige sich die Seele noch besonders als Einheit, indem sie immer nur *ein einzelnes Gefühl* in einem und demselben Augenblicke habe; und davon mag sich vielleicht auch die Thatsache herschreiben, daß das einzelne Bewußtsein sein Gefühl noch mehr zu sich gehörig rechnen, noch mehr für sein Eigentum halten möchte, als das Gegenständliche, das doch thatsächlich nicht minder zu ihm gehört und sein Eigentum ist: in der vielgebrauchten Wendung, daß die Seele in ihrem Gefühle auf das im Wahrnehmen und Vorstellen Gegebene „*reagiere*", tritt die Auffassung ganz besonders deutlich zu Tage.

Aus dieser Auffassung heraus wird es auch verständlich, daß die Meinung sich fast allgemein geltend macht, der Mensch habe oder könne doch haben mehrere Gefühle zu gleicher Zeit; in der That, wenn es wahr wäre, daß er gegen das Gegenständliche seines Bewußtseins „gefühlsmäßig als Seele reagiert", so ließe sich auch wohl annehmen, daß die Seele, sobald ihr nur verschiedenes Gegenständliches zu gleicher Zeit gegeben wird, — und das ist durchweg der Fall —, gegen dieses Verschiedene auch verschieden „reagieren", also verschiedene Gefühle zu

gleicher Zeit haben müßte. Wenn nun aber die Betrachtung des Seelenlebens selber aus keinem einzigen Augenblicke mehr als ein Gefühl herausfindet, so sucht man sich eben mit der Unterstellung zu helfen, daß dieses eine Gefühl im Grunde doch aus mehreren Gefühlen bestehe, deren Zahl genau der Zahl des verschiedenen Gegenständlichen gleich sei. Damit ist denn eine Theorie fertig, nach der jedes Gefühl der Seele, das sie selber zwar nur als ein einziges hat, in Wahrheit ein aus mehreren Gefühlen zusammengesetztes sein soll, und zwar entweder aus Gefühlen gleicher Art, sei es aus mehreren Lustgefühlen, sei es aus mehreren Unlustgefühlen, oder aus Gefühlen verschiedener Art, aus Lust- und Unlustgefühlen zusammengesetzt. In letzterem Falle springt, wie ich schätze, freilich sofort die schwierige Frage heraus, welcher Art denn ein aus Gefühlen ungleicher Art angeblich zusammengesetztes Gefühl sei, das doch die Seele nur als ein einziges hat und ihr daher in einer der beiden, ihr allein bekannten Arten, entweder als Lust oder als Unlust gegeben sein muß; ist also das angeblich aus Lust und Unlust gemischte Gefühl Lust- oder Unlustgefühl der Seele? Ich meinerseits wüßte mich nicht aus der Verlegenheit, in die mich diese Frage brächte, zu retten.

Indessen jene Theorie ist ja so grau, wie nur eine sein kann. Zeigt sich doch einem Jeden, daß sie weder in dem unmittelbar gegebenen Seelenleben — das doch die erste und Hauptquelle unseres Wissens vom Seelenleben überhaupt ist — an den vorliegenden Gefühlen dieses Seelenlebens irgend welchen Anhalt findet, noch auch überhaupt in ihrer Behauptung mehrerer in der Seele zugleich gegebener Gefühle, sei es derselben, sei es verschiedener Art, klar begriffen werden kann. Diese Theorie mithin stellt sich uns in Wahrheit als ein leeres Wort dar.

„Also wäre," wird man mir zweifelnd einwenden, „die so gewohnte Rede von den widerstreitenden, einander bekämpfenden Gefühlen, die doch augenscheinlich mehrere, im Seelenleben *zugleich* auftretende Gefühle annimmt, eine Verirrung?" In dieser Rede mag sich wohl eine Wahrheit verstecken, aber insofern sie mehrere Gefühle in der Seele zugleich setzt, ist sie in der That zu verwerfen.

Man wird mir auch wohl bald zugeben, daß mehrere Gefühle *gleicher* Art, ein schwaches und ein starkes Lustgefühl

oder ein geringes und ein mächtiges Unluſtgefühl allerdings in unſerem Seelenleben nicht zugleich angetroffen werden und auch nicht denkbar ſeien; aber um ſo getroſter möchte man ſich doch auf die Behauptung zurückziehen, daß Luſt und Unluſt in ein und demſelben Seelenaugenblicke vielfach gegeben ſeien; der berühmte, in den Freudenbecher fallende Wermutstropfen muß dabei wohl als Veranſchaulichungsmittel herhalten, und damit ſcheint denn wohl die ſichere Unterlage für den angeblichen Widerſtreit von Gefühlen verſchiedener Art gewonnen zu ſein.

Was zunächſt das Letztere angeht, ſo bemerke ich — indem ich davon abſehe, daß mit der Annahme eines „gemiſchten" Gefühles die Thatſache des einen einzigen Gefühles, das jeder Augenblick nur zeigt, überhüpft wird und wenigſtens zwei zugleich auftretende einzelne Gefühle behauptet werden — ſo bemerke ich alſo, ſelbſt wenn Luſt und Unluſt in demſelben Seelenaugenblick zuſammen gegeben wären, würde doch in dem Umſtande, daß ſie im logiſchen Gegenſatz ſtehende Beſtimmtheiten der Seele ſind, noch durchaus kein Grund für die Behauptung gegeben ſein, die ſie als „widerſtreitende" „einander bekämpfende" ausgeben will. Daß das eine Gefühl Luſt, das andere Unluſt genannt wird, kann thatſächlich nicht zu der Behauptung berechtigen, Luſt und Unluſt höben ſich gegenſeitig auf; die von unſeren Gegnern behauptete Gleichzeitigkeit von Luſt und Unluſt in derſelben Seele würde auch ja ſelber ſchlechtweg dagegen ſprechen. Schwarz und Weiß bezeichnen die beiden Beſonderheiten der Beſtimmtheit „Farbenintenſität", wie Luſt und Unluſt die beiden Beſonderheiten der Gefühlsbeſtimmtheit, aber Schwarz und Weiß, obwohl zweifellos „entgegengeſetzte" Beſtimmtheiten, beharren, wenn ſie einmal an einem und demſelben Ding zugleich gegeben ſind, doch in vollem Frieden neben einander und „bekämpfen" ſich trotz ihrer logiſchen Gegenſätzlichkeit keineswegs.

Die Erfahrung lehrt uns aber niemals, daß Luſt und Unluſt zugleich als Beſtimmtheiten der Seele gegeben ſeien. Man mache nur mit ſich ſelbſt in genaueſter Weiſe die Probe, ſo wird der Verſuch, Luſt und Unluſt zugleich zu haben, ſtets mißlingen, und die Fälle, welche anſcheinend gelungene ſind, werden, genau nachgeprüft, zeigen, daß ebenfalls hier in Wahrheit nicht Zugleichſein, ſondern nur ſehr ſchnelle Aufeinanderfolge der beiden Gefühle gegeben ſei: dies bezeichnet

auch den eigentlichen Wirklichkeitsgehalt in dem Bilde vom „Wermuthstropfen in dem Becher der Freude".

Jedoch noch ein letztes Bedenken gegen unseren Satz von dem einen, aber nicht zusammengesetzten, sondern in vollem Sinne „einfachen" Gefühle jedes Seelenaugenblickes ist zu beseitigen. Man wird fragen: wenn dieser Satz zu Recht besteht, wenn wir also in jedem Augenblick nur ein und zwar einfaches Gefühl haben, wie ist es dann zu verstehen, daß wir überhaupt von mehreren Gefühlen wissen? Das Bedenken wäre tödlich für unseren Satz, wenn wir nur als fühlendes Bewußtsein vom Gefühl wissen könnten. Aber wir als Bewußtsein „haben" Lust und Unlustgefühl nicht nur als unsere zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit, sondern auch als Besonderheit unseres Vorstellens, mit anderen Worten, wir haben nicht nur Gefühl, sondern auch Gefühlsvorstellung.

Wer nicht zugäbe, daß wir Gefühlsvorstellungen haben könnten, der sähe sich allerdings, angesichts der Thatsache, daß wir nicht nur von dem Gefühle, sondern von verschiedenen besonderen Gefühlen wissen und Gefühle unterscheiden und vergleichen können, genöthigt, anzunehmen, daß wir wahrhaftig in einem und demselben Augenblicke mehrere besondere Gefühle haben müssen. Indes, ich meine, es möchte ihm doch vor dem, was hieraus weiter folgt, bange werden. Nimmt er nämlich keine Gefühlsvorstellung an, so muß er in dem Augenblick, in welchem er von mehreren bestimmten Gefühlen weiß, auch diese bestimmten Gefühle als seine Gefühle haben. Wenn er also als Schadenfroher den Qualen seines Feindes zusieht und an der hochgradigen Unlust des Feindes, wie wir ganz richtig uns ausdrücken, hochgradige Lust hat, so müßte er gleichzeitig sowohl starke Lust als auch starke Unlust haben: die Thatsache seines eigenen Seelenlebens selber wird ihm aber, dessen bin ich sicher, nicht gestatten, dieser zwingenden Folgerung aus seiner Annahme von mehreren gleichzeitigen Gefühlen zuzustimmen. Aus dieser Annahme wäre also gar nicht zu verstehen, daß wir sowohl von Gefühlen Anderer als auch von unseren eigenen früheren Gefühle wissen und reden, da wir als zuständliches Bewußtsein auch die letzteren in diesem Augenblicke doch thatsächlich nicht haben.

Gegen diese Erfahrungen zerstiebt daher jenes Bedenken in nichts; sie sind aber auch selber die beredten Zeugen der Ge-

fühlsvorstellung. Diese nicht zu leugnende Gefühlsvorstellung erklärt nun auch zwanglos die Thatsache, daß wir von mehreren Gefühlen reden, daß wir Gefühle unterscheiden und mit einander vergleichen; und umgekehrt auch fordert sie ihrerseits für die Seele unumgänglich die Möglichkeit der Gefühlsvorstellung, da nur letztere, aber sie auch völlig, jene Thatsache verstehen läßt.

Um Mißverständnissen vorzubeugen und vielleicht auch noch ein allerletztes Bedenken gegen unseren Hauptsatz von dem einfachen Gefühle jedes Seelenaugenblickes zu zerstreuen, sei noch einmal hervorgehoben, daß die Gefühlsvorstellung nicht etwa selber ein Gefühl, sondern eben ein Gegenständliches unseres Bewußtseins, also nicht Besonderheit des zuständlichen, sondern des gegenständlichen, und zwar des vorstellenden Bewußtseins ist. In der Gefühlsvorstellung fühlen wir nicht, sondern wir stellen eben vor; die Gefühlsvorstellung ist kein Gefühl der Seele, sondern vielmehr die Vorstellung eines früher gehabten Gefühls. Solche Vorstellung früheren Gefühls aber kennt ein Jeder und darf Niemand leugnen.

Es nützte auch nichts, wenn man sich um diese Thatsache der Gefühlsvorstellung herumzudrücken suchte durch die Behauptung, daß die sogenannte Gefühlsvorstellung doch thatsächlich nur die Vorstellung eines früheren Gegenständlichen sei, mit dem zusammen ein bestimmtes Gefühl, welches man irrigerweise selber vorzustellen meine, früher der Seele eigen war. Wäre es in Wahrheit so, dann ließe sich nicht verstehen, wie wir dazu kommen, z. B. eine vorgestellte Gesellschaft eine betrübte, ein vorgestelltes Geschehen ein trauriges zu nennen. Denn die Thatsache, daß wir so sprechen, fordert, wie ich meine, daß für uns mit der Vorstellung der Gesellschaft oder des Geschehens auch eine Unlustvorstellung verbunden sei, sonst könnten wir ja nimmer darauf verfallen, das Vorgestellte selber als ein trauriges zu bezeichnen. Und auch auf dem Auswege wird keiner weit kommen, daß jenes in der Vorstellung wiedergehabte Gegenständliche mit einer Unlust als Bestimmtheit unseres gegenwärtigen zuständlichen Bewußtseins verknüpft aufträte, wir daher aus diesem Grunde von der früheren Gesellschaft als einer betrübten reden könnten. Abgesehen davon, daß wir, wenn wir von einer Gesellschaft, die wir vorstellen, als einer betrübten reden, damit sagen wollen, sie selbst und nicht wir

hatten Unluſt, ſo ſtreitet doch jener Ausweg gradezu mit den Thatſachen unſerer Erfahrung, die uns manche Vorſtellung von traurigem Geſchehen bietet, bei der wir nichts weniger als traurig ſind: forsan et haec olim meminisse juvabit.

Die Gefühlsvorſtellung ſteht alſo, wie ich meine, ganz ſicher da. In Betreff des menſchlichen Vorſtellens aber lehrt ſie uns, daß unſer Vorſtellen nicht auf das Wahrgenommene in letzter Linie beſchränkt ſei, ſondern daß auch die früheren Gefühle in den Bereich ſeines eigenartigen Wiederhabens fallen. Wir dürfen zugleich noch hinzufügen, daß das Vorſtellen überhaupt, gleich dem Denken, das ganze Gebiet des Bewußtſeins zu ſeinem Bereiche zählt, ſo daß wir im *pſychologiſchen* Sinne auch Vorſtellung des Denkens, ja ſelbſt Vorſtellung des Vorſtellens, ſowie Vorſtellung des Subjekts der Seele behaupten müſſen. Die Thatſache, daß wir von allem dem, was das Bewußtſein iſt und hat, ſprechen und andere, die von ihm ſprechen, verſtehen, iſt wohl ein völlig genügender Beleg für dieſe unſere Auffaſſung.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß jedes einzelne Gefühl im Seelenleben außer dem Bewußtſein überhaupt als ſeiner allgemeinen Bedingung noch eine wirkende Bedingung, auf die ja ſeine Beſonderheit ſchon hinweiſt, habe. Daß wir der allgemein verbreiteten, vielfach auch auf jenes „Reagieren" der fühlenden Seele ſich gründenden Anſicht nicht beipflichten können, die *gegenſtändliche* Beſtimmtheit oder das Gegenſtändliche der Seele ſei die unmittelbare wirkende Bedingung für die Beſonderheit des Gefühls, ergiebt ſich aus dem früher Erörterten: dort haben wir nachgewieſen, daß Beſtimmtheit eines Einzelweſens niemals dieſe wirkende Bedingung für eine Veränderung eben desſelben Einzelweſens ſein könne, da das einfache Einzelweſen ſich eben nicht durch ſich ſelbſt verändern kann. *Wahrnehmung und Vorſtellung alſo, wie überhaupt irgendwelche Bewußtſeinsbeſtimmtheit einer Seele kann dieſer ein Gefühl niemals „hervorrufen"*, wie man zu ſagen pflegt. Dann aber bleibt uns auch für die Erklärung des Auftretens eines Gefühls nichts anderes übrig, als die wirkende Bedingung des Gefühls, da ſie im Bewußtſein ſelber nicht liegen kann, in *beſtimmtem Gehirnzuſtande des Menſchen zu ſuchen.*

Die das Gefühl bewirkenden Gehirnzustände in ihrer mannigfaltigen Besonderheit zu beschreiben, ist uns freilich versagt; wir sehen uns daher auch hier wieder genötigt, zur Erläuterung der Besonderheit der Gefühle in unserem Seelenleben an Stelle der eigentlichen wirkenden Bedingung des Gehirns die besondere gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit „Wahrnehmung" oder „Vorstellung" zu setzen, welche mit der betreffenden Gehirnstelle in ursächlichem oder Wirkungszusammenhange steht. Da nun jedes besondere Gefühl mit besonderem Gegenständlichem unseres Bewußtseins zusammen auftritt, so liegt die Auffassung, die hier auch vertreten werden soll, nahe, daß derselbe Gehirnzustand, welcher die wirkende Bedingung für dies besondere Gegenständliche bildet, auch die wirkende Bedingung für das mit diesem zugleich auftretende Zuständliche, für das besondere Gefühl sei. Ist dem so, dann erscheint das Gegenständliche unseres Bewußtseins gerade wegen dieser seiner zugleich das Gefühl wirkenden Gehirnbedingung in der That dazu geeignet, daß wir uns stets an seiner Besonderheit gerade über die Besonderheit, die das Gefühl haben werde, unterrichten.

Dabei kehrt aber noch einmal die Frage wieder, ob nicht doch, eben weil Gegenständliches und Zuständliches in so innigem Verein zusammen auftreten, der von uns bestrittene Satz: „So viel besonderes Gegenständliches, so viel besonderes Zuständliches in dem einzelnen Seelenaugenblicke" zu Recht bestehe, es also nicht doch wahr sei, daß die Seele mehrere Gefühle zugleich habe, da sie ja mehreres Gegenständliches zugleich hat. Darauf habe ich zu erwidern, daß eine Vielzahl zugleich auf ein Einzelwesen wirkender Bedingungen keineswegs schon eine Vielzahl von einzelnen besonderen Wirkungen d. i. Veränderungen dieses Einzelwesens fordert, sondern es hindert nichts, die Möglichkeit zu setzen, daß durch eine Vielzahl von Wirkendem nur *eine* einzelne Veränderung gewirkt werde, ohne daß dadurch der Wirkungs*anteil* jeder einzelnen Bedingung von dieser Vielzahl irgendwie bestritten wird oder werden kann. Ich erinnere nur an das Beispiel aus dem Geschehen der Dingwirklichkeit, das unter dem Namen „Parallelogramm der Kräfte" bekannt ist. Ob bei gleichzeitigem Wirken mehrerer Bedingungen mehrere besondere Wirkungen (Veränderungen) oder ob nur eine einzelne Wirkung als Veränderung des Einzelwesens auftritt, das bestimmt eben die Eigenart dieses

Einzelwesens. Wir müssen es daher für die Eigenart der „Seele" ansehen, daß sie als fühlende, mag eine oder mögen mehrere wirkenden Bedingungen auftreten, als zuständliches Bewußtsein immer nur eine Veränderung, immer nur ein Gefühl in dem einzelnen Augenblicke erfährt und hat.

Ob es von wissenschaftlichem Nutzen sei, durch den Versuch die eine Wirkung mehrerer wirkenden Bedingungen in mehrere besondere aufzulösen, indem man zusieht, was für eine Wirkung auftritt, wenn nur die eine, und was für eine, wenn nur die andere wirkende Bedingung gegeben wird — beim „Parallelogramm der Kräfte" ist dies augenscheinlich von Nutzen —, das muß die besondere Sache, die zur Verhandlung steht, erst lehren. Es ist aber anzunehmen, daß aus solchen Versuchen auch in unserem Falle ein erheblicher Nutzen gewonnen wird, so daß besondere in dieser Richtung unternommene Untersuchungen auf volle Beachtung Anspruch haben, wie aus dem Folgenden noch klarer hervorgehen wird. Allerdings besteht für unsere Sache die niemals zu überwindende Schwierigkeit, ein einzelnes Gegenständliches *ganz allein* in einem Seelenaugenblick zu haben, das im anzustellenden Versuche dann eben die *alleinige* wirkende Bedingung für ein mit ihm zusammengegebenes Gefühl sein könnte. Daher läßt sich hier auch nicht die Wirkungsgröße der einzelnen Bedingung aus der Gesamtwirkung mehrerer Bedingungen herausrechnen, wie beim „Parallelogramm der Kräfte"; selbst die sogenannte Variationsmethode zeigt sich in unserer Sache dem Versuche nicht günstig.

Ließen sich solche Versuche indessen auch günstiger gestalten, so könnten sie doch niemals etwas gegen unseren Satz beweisen, die Seele habe in einem und demselben Augenblicke immer nur ein einziges Gefühl, und zwar ein *einfaches* und nicht etwa ein aus mehreren „Elementargefühlen" bestehendes. Können und wollen doch auch die Versuche, die das „Parallelogramm der Kräfte" in seiner Wahrheit darlegen, niemals die von mehreren Bedingungen („Kräften") gewirkte eine Bewegung des Dinges als eine aus mehreren *Bewegungen* zusammengelegte erweisen. Wie diese nur die einzelnen verschiedenen Bedingungen der einen Bewegung aufzeigen, so werden auch jene psychologischen Versuche nur dasselbe leisten können und das Gefühl des einzelnen Augenblickes als *einfaches* bestehen lassen müssen.

Wenn in der Psychologie von einem „Gefühlston" der „Empfindungen" geredet wird, so besteht diese Bezeichnung nur zu Recht, sofern sie sagt, das Empfindungsstück der einzelnen Wahrnehmung sei eine von den wirkenden Bedingungen, es bedinge das Gefühl mit, vielleicht sogar in hervorragender, maßgebender Weise. Wenn aber „Gefühlston" der Empfindung, oder, wie man im Besonderen sagt, „lustbetonte" oder „unlustbetonte Empfindung" ausdrücken soll, daß diese Empfindung, wann und unter welchen Umständen sie auch aufträte, *ausnahmslos* mit einem bestimmten Gefühl zusammen gegeben wäre, so findet sich in der Erfahrung nichts, in dem sich dieses bestätigte. Auch Empfindung, wie die Süßempfindung, ist einmal mit Lustgefühl, ein anderes Mal mit Unlustgefühl zusammen gegeben, was deutlich erweist, daß nicht nur das in den verschiedenen Augenblicken etwa gleiche Gegenständliche das Bedingende des jedesmaligen augenblicklichen Gefühls sei. Trotzdem soll dagegen nichts eingewendet werden, daß die einzelne Empfindung eine lustbetonte genannt wird, wenn man nur nicht vergißt, daß damit nur gesagt sein darf, diese Empfindung sei vor anderem Gegenständlichen des Augenblickes mit dem, in Wahrheit durch das gesamte Gegenständliche dieses Augenblickes bedingten, Gefühle in *maßgebender* Weise verknüpft, ihr Wirkungsanteil am Auftreten dieses Gefühls sei ein besonders großer gegenüber dem übrigen mitbedingenden Gegenständlichen des Augenblickes.

Die *Mehrzahl* wirkender Bedingungen eines Gefühls leugnen wir, wie man sieht, keineswegs, im Gegenteil, wir behaupten ja aus eignen Stücken, daß erst die *Gesamtheit* des verschiedenen Gegenständlichen eines Seelenaugenblickes in allen Fällen die ganze wirkende Bedingung desjenigen Gefühls ausmacht, das mit all dem Gegenständlichen zusammen dem Bewußtsein in dem Augenblicke gegeben ist.

Dieser Behauptung ließe sich etwa noch entgegen halten, daß anscheinend das Gefühl in dem einzelnen Seelenaugenblicke doch vielfach an eines von den mehreren Gegenständlichen desselben „geknüpft" erscheine und demgemäß anzunehmen sei, nur dieses besondere Gegenständliche könne als wirkende Bedingung jenes Gefühls gelten.

Ich meine aber, die Thatsachen der Erfahrung führen uns zwingend zu der Behauptung, daß das einzelne Gefühl mit

der Gesamtheit des Gegenständlichen, der Wahrnehmungen und Vorstellungen, des einzelnen Seelenaugenblicks verknüpft oder, wie wir auf Grund der oben (s. S. 124) gegebenen Erläuterung, ohne noch Mißverständnis fürchten zu müssen, sagen können, von dem gesamten Gegenständlichen dieses Seelenaugenblicks bedingt ist.

Bei der Verschiedenheit des gleichzeitigen Gegenständlichen im Seelenleben ist es jedoch von vornherein für wahrscheinlich anzusehen, daß der Anteil des einen Gegenständlichen an der Wirkung (dem Gefühl) des einzelnen Augenblicks nicht der gleiche sei mit dem des anderen, und daß demgemäß eines oder auch mehreres Gegenständliche einen hervorragenden Anteil an der Wirkung habe, gegen den der Anteil des übrigen mitbedingenden Gegenständlichen fast verschwindet. Daraus erklärt sich auch ungezwungen, daß wir gemeinhin das Gefühl meistens doch nur mit einem Besonderen von der Gesamtheit des Gegenständlichen eines Augenblicks verknüpfen. Durchgehends ist es ja auch einzig von „praktischem Wert", dasjenige bestimmte Gegenständliche zu kennen, welches den Löwenanteil an der Wirkung, dem zugleich gegebenen Gefühle, beanspruchen kann.

Wäre dieser Löwenanteil an dem gewirkten Gefühle nicht einem oder mehrerem Gegenständlichen vor dem übrigen des Seelenaugenblicks mit Grund zuzusprechen, so würde es unter unserer Voraussetzung, daß die Gesamtheit dieses Gegenständlichen das mit ihm zusammen auftretende Gefühl bedinge, nicht verständlich sein, wie doch die Seele selber bestimmtes Gegenständliches, welches das eine Mal mit diesem, das andere Mal mit ganz anderem Gegenständlichen zusammen aufgetreten ist, beide Male mit einem ziemlich gleichen Gefühle zusammen hatte. In unserer Erfahrung finden wir es aber immer bestätigt, daß ein und dasselbe besondere Gegenständliche des Bewußtseins nur dann mit ganz demselben Gefühl verknüpft wieder auftritt, wenn es unter denselben „Umständen" d. i. mit gleichem anderem Gegenständlichen, wie früher, wieder gegeben ist. Dieser Wahrheit huldigen praktisch Alle, die ein bestimmtes Gefühl, von dem sie wissen, daß es früher mit bestimmtem Gegenständlichen verknüpft war, wieder auftreten lassen wollen; um in ihrem Vorhaben ganz sicher zu gehen, lassen sie das fragliche Gegenständliche unter den gleichen „Umständen", wie früher, auftreten: in Kirche, Schule, Theater u. a. haben wir dies klar vor Augen.

Wir nennen das Gegenständliche, welches ein bestimmtes Gefühl in so maßgebender Weise bedingt, deswegen das für dies Gefühl *maßgebende* Gegenständliche und dürfen behaupten, daß von allen Augenblicken unseres Seelenlebens die größte Mehrzahl wenigstens unter ihrem Gegenständlichen eines oder mehreres in diesem Sinne maßgebende für das zugleich gegebene Gefühl aufweist.

Die sich Jedem wohl zunächst aufdrängende Meinung, daß das augenblickliche Gefühl nur mit einem bestimmten einzelnen Gegenständlichen dieses Augenblicks verknüpft sei, mit dem übrigen aber gar nicht, spiegelt sich in der Behauptung wieder, daß manches Gegenständliche des Augenblicks für das Gefühl ein „Gleichgültiges", das will eben heißen, keine Bedingung des Gefühls sei. Das Irrige dieser Meinung läßt sich meistens schon durch den einfachen Versuch, durch den das vermeintlich „Gleichgültige" ausgeschieden wird, ohne Schwierigkeit feststellen, da sich zeigt, daß bei solcher Ausscheidung auch das bestimmte Gefühl nicht verharrt, sondern in der That ein anderes Gefühl an seine Stelle tritt. In jener Meinung steckt indes die Wahrheit von dem für das Gefühl *maßgebenden* Gegenständlichen des Augenblicks.

Diese besondere Verknüpfung von Gegenständlichem als dem „maßgebenden" mit dem Gefühle des Seelenaugenblickes, wie sie uns z. B. von Spinozas „Ethik" in der berühmten Affektentafel in ausgiebiger Darstellung vorgeführt wird, hat nun Manche verführt, der zuständlichen Bestimmtheit, die wir als Lust- oder Unlustgefühl mit ihren mannigfaltigen Stärkegraden schon kennen gelernt haben, außer solcher Art- und Gradbesonderheit noch eine dritte Besonderheit beizulegen. Man nennt sie wohl die „*Färbung*" des Gefühls und behauptet, daß zwei Gefühle sogar nach Art und Grad dieselben und dennoch verschieden sein könnten; so könnten z. B. „Angstgefühl" und „Trauergefühl", die beide Unlustgefühl sind, thatsächlich den gleichen Grad haben und trotzdem noch verschiedene Gefühle bedeuten. Entgegnen wir darauf etwa, die Gefühle als solche seien völlig die gleichen und es falle nur der falsche Schein einer Verschiedenheit auf sie, die *zuständlichen* Bestimmtheiten der Seele, von der thatsächlichen Verschiedenheit ihres „maßgebenden" Gegenständlichen her, so wird uns wohl erwidert, auch wenn dieses verschiedene Gegenständliche in vollem

Umfange mit in Betracht gezogen und eben als Besonderes des Bewußtseins dem Gefühl in dieser Betrachtung gegenübergestellt werde, so zeige sich doch immer noch eine *thatsächliche* Verschiedenheit der beiden in Art und Grad gleichen Gefühle und das sei eben die Verschiedenheit ihrer „Färbung".

Nun leidet es sicherlich keinen Zweifel, daß in dem Gegebenen, was wir mit „Angstgefühl" und „Trauergefühl" bezeichnen, auch wenn wir das verschiedene maßgebende Gegenständliche ausscheiden, freilich noch mehr vorliegt als nur die beiden in Art und Grad verschiedenen Gefühle oder zuständlichen Bewußtseinsbestimmtheiten. Wir bestreiten aber, daß das, was das in Frage Stehende noch mehr enthält, eine dritte Besonderung des Gefühls bedeute, und suchen auch hier eher nach einem anderen besonderen Gegenständlichen, das etwa, wie jenes maßgebende Gegenständliche, ebenfalls noch in besonderer Weise vor dem sonstigen Gegenständlichen des Augenblicks mit dem Gefühl verknüpft ist, aber doch als besonderes nicht so deutlich, wie das maßgebende Gegenständliche, dem ersten Blick sich aufdrängt.

Die gemeine Auffassung des Gefühls als eines im „Innern" des Menschen d. i. innerhalb des menschlichen *Leibes* Gegebenen wird uns hier, wie ich meine, auf die richtige Fährte bringen. Daß freilich die zuständliche Bestimmtheit, das Gefühl, als Seelisches nicht im menschlichen „Innern" gelegen sei und darum auch von sich aus selber *gar keinen* Anlaß dazu geben könne, ins „Innere" des Leibes verlegt zu werden, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung mehr. Wenn aber doch so allgemein die Auffassung anzutreffen ist, daß das Gefühl im Innern des Menschen zu suchen sei, so läßt sich dies meines Erachtens nur daraus erklären, daß mit dem Gefühle immer ein Gegenständliches verknüpft ist, welches thatsächlich im Leibesinnern des Menschen zu suchen ist, dessen Örtlichkeit also im menschlichen Leibe liegt.

Doch muß dieses Gegenständliche natürlich ein eigenartiges im Innern des Leibes gegebenes Gegenständliches sein, aus dessen Besonderheit wir namentlich auch verstehen lernen, daß es sich dem ersten Blick als ein *besonderes Gegenständliches* durchweg entzieht und um dieses Umstandes willen als Bestimmtheit des Bewußtseins leicht in das Gefühl selber als dessen „Färbung" hineingeschoben wird. Ein derartiges Gegenständliches des Bewußtseins sind nun jene Wahrnehmungen, die wir

als Gemeinempfindung, Körperempfindung oder auch Innenempfindung bezeichneten; sie haben als Gegenständliches die „Unbestimmtheit", das „Vage" zum besonderen Kennzeichen und werden eben deshalb gar leicht vom denkenden Bewußtsein nicht als ein besonderes Gegenständliches beachtet. Nichtsdestoweniger sind sie als Besonderes da, und sie gerade machen es, daß wir das ja ebenfalls mit ihnen verbundene Gefühl nun in das „Innere" des Menschen verlegen. Ja, dem gemeinen Bewußtsein erscheinen die Gefühle so sehr mit diesen vagen Innenempfindungen in Eins verschmolzen[1]), daß nicht nur diese als dritte Bestimmung der Gefühle, als „Gefühlsfärbung", aufmarschieren, sondern auch andererseits die Gefühle selber von den vagen Innenempfindungen her öfter den Beinamen der „vagen" oder „unbestimmten" erhalten. Beides aber ist falsch; gegen das Letztere bemerke ich noch besonders, daß Gefühl d. i. zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit durchaus nicht Bezeichnungen, wie z. B. „bestimmt" und „unbestimmt", „klar" und „unklar", die ja nur dem Gegenständlichen zukommen, verträgt. Es giebt für das Gefühl mit Recht nur die Artbezeichnung „Lust" und „Unlust" und innerhalb dieser beiden nur die der Gradverschiedenheit, also „starke" und „schwache" Gefühle. Wer dennoch von „unklarem" und „unbestimmtem", „klarem" und „bestimmtem" Gefühl redet, wird sich bald durch eigenes Nachdenken belehren können, daß er dabei thatsächlich nicht das Zuständliche des Bewußtseins, sondern das mit dem Gefühl verbundene Gegenständliche im Auge hat.

Die „Innenempfindung" ist, soviel ich sehe, der thatsächliche Anlaß für die irrige Behauptung von der Färbung des Gefühls. Ganz richtig haben die Vertreter dieser Behauptung herausgefunden, daß der Seelenaugenblick, in dem ein bestimmtes Gefühl gegeben ist, keineswegs schon beschrieben sei, wenn das maßgebende Gegenständliche und die in Art und Grad besondere zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit herausgestellt ist; es fehlt augenscheinlich noch etwas, das überdies noch stets mit dem nach Art und Grad bestimmten Zuständlichen da ist. Aber man irrt, wenn dieses nun dahin gedeutet wird, es sei noch

1) Ein besonders lehrreiches Beispiel dafür ist das neuerdings vielfach ausgespielte „Ichgefühl", ein Vorstellungsgewebe, dessen Zettel augenscheinlich die Körperempfindung und dessen Einschlag das Gefühl liefert.

eine dritte Bestimmung dieser zuständlichen Bestimmtheit, eine „Färbung" dieses Gefühls da. Vielmehr ist das so leicht als Besonderes zunächst Übersehene ein mit dem Gefühl ebenfalls noch besonders verknüpftes *Gegenständliches*, nämlich die vage „Körper"- oder „Gemein"- oder „Innenempfindung".

Diese „unbestimmte" Wahrnehmung ist in der That in jedem Augenblick unseres Seelenlebens vorhanden, also mit jedem Gefühl zusammen da, eine *stetige Begleiterin* des Gefühls. Wir wollen sie im Unterschied von dem *maßgebenden* Gegenständlichen im Blick auf das Gefühl daher das „*begleitende*" Gegenständliche nennen.

So bestimmen wir demgemäß aus dem gesamten Gegenständlichen des Seelenaugenblicks, wie es das besondere Gefühl dieses Augenblicks bedingt, zweierlei, welches für das Gefühl eine besondere Bedeutung hat, und nennen dieses die *maßgebende und die begleitende Bedingung* des Gefühls. Das „begleitende" Gegenständliche nun ist immer die vage Körperempfindung, das maßgebende Gegenständliche dagegen kann jede besondere Wahrnehmung und jede besondere Vorstellung des Seelenlebens sein. Beide sind so eigenartig mit dem Gefühl verknüpft, daß es nicht Wunder nehmen wird, wenn wir finden, daß das gemeine Bewußtsein, indem es vom „Gefühl" spricht, in diesem Ausdruck meistens auch beides Gegenständliche mitschleppt.

Daß unsere Sprache vielfach das Wort „Gefühl" in einem inhaltsreicheren Sinne gebrauche, als in dem einer zuständlichen Bewußtseinsbestimmtheit allein, zeigt uns jeder Tag. Wenn wir von intellektuellen, moralischen, ästhetischen „Gefühlen" sprechen hören, so ist deren Verschiedenheit gar nicht aus dem Gefühl d. i. dem Zuständlichen des Bewußtseins zu verstehen. Offenbar liegt für die Unterscheidung solcher „Gefühle" nicht so sehr Zuständliches, als vielmehr besonderes Gegenständliches vor, und der Einteilungsgrund dieses doch als „Gefühl" bezeichneten Zusammens von Zuständlichem und besonderem Gegenständlichen ist allein diesem Gegenständlichen entnommen: also das intellektuelle, das moralische und das ästhetische *Gegenständliche* bildet die eigentliche Unterlage für die Unterscheidung des Gegebenen, das von seinem anderen Stücke, dem *Zuständlichen*, nur die Grundbezeichnung (Gefühl) bezieht. In dieser Unterscheidung ist aber im Besonderen dasjenige Gegenständliche, das für das Zuständliche unseres Bewußtseins das maßgebende Gegenständliche

bedeutet, als Einteilungsgrund verwertet. Nichtsdestoweniger hat auch jedes besondere Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem dieser Einteilung zugleich das „begleitende" Gegenständliche aufzuweisen. So sehen wir auch, daß in anderen Fällen dieses das Gefühl „*begleitende*" Gegenständliche den besonderen Einteilungsgrund für solches Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem abgiebt; demgemäß finden wir in unserer Sprache z. B. das frische und das matte, das dumpfe, das erregte und das gedrückte „Gefühl".

Die Thatsache, daß wir überall keinen Anstand nehmen, das Zusammen der zuständlichen und seiner gegenständlichen Bestimmtheit unter der Flagge der zuständlichen Bestimmtheit, also als „Gefühl" segeln zu lassen, mag die Wahrheit solcher eigenartigen Verknüpfung von einzelnem Gegenständlichen des Augenblicks mit dem augenblicklichen Gefühle, dem Zuständlichen der Seele, bekräftigen. Dementsprechend findet sich in unserem Sprachgebrauch neben dem Worte Gefühl, das uns die zuständliche Bestimmtheit allein bedeuten soll, das „Gefühl", in welchem wir das *besondere Zusammen von Gefühl und Gegenständlichem* kennzeichnen wollen; jenes Gefühl ist natürlich immer in diesem „Gefühle" mitenthalten, aber dieses „Gefühl" ist eben nicht nur Gefühl, sondern es meint zugleich das *maßgebende und begleitende Gegenständliche* jenes Gefühls.

Solches Zusammen von Zuständlichem (Gefühl) und seinem maßgebenden und begleitenden Gegenständlichen besagt auch immer das Wort „Gefühl", wenn von dem „Gefühl" der Freude und der Trauer, der Hoffnung und der Verzagtheit, der Furcht und der Angst, der Überraschung und des Schrecks u. s. f. geredet wird. Wer aber mit Spinoza meinen sollte, daß diese „Gefühle" schon ganz beschrieben wären, wenn das Zuständliche und das maßgebende Gegenständliche genannt sind, der überlege nur einmal, wie er Furcht- und Angstgefühl, Überraschung und Schreck ohne das „begleitende" Gegenständliche sicher auseinanderhalten könne.

Ich lege großen Wert darauf, daß erkannt wird, „Freudegefühl", „Trauergefühl" u. s. f. bedeute ein aus Gefühl, maßgebendem und begleitendem Gegenständlichen bestehendes Zusammen; den Thatsachen unseres Seelenlebens kann man meines Erachtens nur so gerecht werden. Diese Erkenntnis schützt uns im Besonderen

erst sicher vor jener irrigen Auffassung, das, was wir z. B. „Gefühl der Freude" nennen, sei *rein* Zuständliches, welches als solches gegenüber anderem in *Art und Grad* völlig gleichem Zuständlichen doch noch ein besonderes, nämlich ein besonders „gefärbtes" sei. Dies als eine Verirrung einzugestehen, könnte man zwar, wie ich gezeigt habe, noch vielleicht sich weigern, wenn der Gegner das, was als thatsächlich Gegebenes zu der Behauptung der Gefühlsfärbung verleitet hat, in dem *maßgebenden* Gegenständlichen gefunden zu haben meinte. Aber zweifellos bleibt immer noch ein Rest zurück, auch wenn außer dem nach Art und Grad bestimmten Gefühl das maßgebende Gegenständliche herangezogen ist.

Dieser Rest ist schlechterdings nicht bei diesem maßgebenden Gegenständlichen unterzubringen, freilich ebenso wenig auch bei dem Zuständlichen, dem Gefühl, sondern er stellt sich dar, wie gezeigt ist, als ein *besonderes* Gegenständliches, nämlich als *vage Körperempfindung*. In solchem „innerleiblichen" Gegenständlichen, das wir die *begleitende* Bedingung des Zuständlichen (Gefühls) nennen, haben wir das zu suchen, was man irrtümlich dem Zuständlichen des Bewußtseins, dem Gefühle, selber als seine „Färbung" anhängen möchte.

Bei dieser Einsicht in den Thatbestand kann der Doppelsinn des Wortes Gefühl 1. = Zuständliches, 2. = Zuständliches sowie maßgebendes und begleitendes Gegenständliches ohne Nachteil auch fernerhin zur gewöhnlichen Verwendung kommen, zumal da der zweite Sinn des Wortes stets durch besondere Bezeichnungen, wie „freudiges", „trauriges" Gefühl, Liebesgefühl, Haßgefühl u. s. f. schon unmißverständlich angedeutet wird.

„Gefühl" (im zweiten Sinne) umfaßt uns also mit dem Gefühl d. i. der zuständlichen, im Lust- und Unlustgefühl sich völlig erschöpfenden Bestimmtheit, zugleich noch die als maßgebende und als begleitende Bedingung gegebene besondere gegenständlichen Bestimmtheiten des Bewußtseinsaugenblickes, wobei die vage *Körperempfindung* in allen Fällen das *begleitende* Gegenständliche bildet.

Da aber die begleitende Bedingung „Körperempfindung" eine Wahrnehmung ist, so muß nach unserer Annahme, daß *jegliche* Wahrnehmung maßgebende Bedingung eines Gefühls sein *könne*, die Möglichkeit solcher Fälle zugestanden werden, in denen auch Körperempfindung (nicht begleitende, sondern) maß-

gebende Bedingung des Gefühls ist. So können wir denn von der „Körperempfindung" überhaupt feststellen, daß sie, wann immer der Mensch ein Gefühl hat, immer als eine Bewußtseinsbestimmtheit auch da sei, und da, wie wir wissen, der Mensch keinen Augenblick ohne Gefühl ist, so steht es ebenso fest, daß er niemals ohne das Gegenständliche, das wir Körperempfindung nennen, sei. In Ansehung des jedesmaligen Gefühls ist aber dieses besondere Gegenständliche nun entweder als die maßgebende Bedingung, oder, wenn dieses nicht, dann eben als die begleitende Bedingung auszusprechen.

Da wir aber festgestellt haben, daß all jenes verschiedene Zusammen von Zuständlichem und besonderem Gegenständlichen, was wir „Gefühl" (im weiteren Sinne) nennen, Körperempfindung als die begleitende Bedingung seines Zuständlichen aufweise, so wird dasjenige Zusammen von Zuständlichem und besonderem Gegenständlichem, welches „Körperempfindung" als die maßgebende Bedingung seines Zuständlichen enthält, für uns wohl ein besonderes Gegebenes des Seelenlebens bedeuten müssen.

Fragen wir nun zunächst, was die maßgebende Bedingung überhaupt gegenüber dem übrigen, also auch dem „begleitenden", Gegenständlichen kennzeichnet, so ist es seine Stellung in dem Augenblicksbewußtsein, die durch die hervorragende Deutlichkeit, in der es dem Bewußtsein gegenüber dem anderen Gegenständlichen sich bietet, geschaffen ist. Andrerseits wissen wir, daß „Körper- oder Gemeinempfindung" nur einen geringen Grad von Deutlichkeit aufweist — dies ist ja eben gemeint, wenn sie „unbestimmt" oder „vage" genannt wird —, und daraus erklärt sich, daß in gar vielen Fällen anderes Gegenständliche des Augenblicks sie an Deutlichkeit übertrifft und demzufolge eben die maßgebende, die Körperempfindung dagegen nur die begleitende Bedingung des augenblicklichen Zuständlichen bildet. In all solchen Fällen liegt dann eben das vor, was wir „Gefühl" (im weiteren Sinne) nennen.

Indes sind auch die Augenblicke im Seelenleben nicht selten, in denen Körperempfindung, die ja in keinem Augenblicke fehlt, unter dem Gegenständlichen des Augenblicks trotz ihrer an sich geringen Deutlichkeit doch gegenüber dem anderen Gegenständlichen noch hervorragt und daher nun das maßgebende Gegenständliche für das Gefühl bildet. In solchen Fällen

findet sich aber anderes Gegenständliches, das als die „begleitende Bedingung" angesprochen werden könnte, gar nicht, da ja, was „begleitende" Bedingung heißen will, ein dem Bewußtsein doch in allen seinen Augenblicken eignendes, also stetiges Gegenständliches sein muß. Wir kennen aber in unserem Seelenleben keine Gruppe von Wahrnehmungen außer der Körperempfindungsgruppe, die dieser Forderung Genüge leistete.

Somit hebt sich das besondere Zusammen von Gefühl und Gegenständlichem, bei welchem das Zuständliche in der „Körperempfindung" seine maßgebende Bedingung hat, deutlich von demjenigen Zusammen ab, das wir als „Gefühl" bezeichnen, in welchem ja Körperempfindung das begleitende Gegenständliche ist, während das maßgebende Gegenständliche eine andere bestimmte Wahrnehmung oder Vorstellung bildet.

Nach einem besonderen Namen für dieses zweite besondere Zusammen von Gefühl und Gegenständlichem brauchen wir nicht erst zu suchen, er ist uns allen ein ganz bekannter: die Stimmung.

Man würde mich jedoch mißverstehen, wenn meine Zergliederung der „Stimmung" dahin verstanden würde, als ob Stimmung nur „Gefühl und Körperempfindung" in sich bergen könne. Es ist freilich höchst wahrscheinlich, daß im ersten Seelenleben des Menschen vorwiegend, in der allerersten Zeit wohl ganz allein nur Stimmungen einander ablösen und das Feld beherrschen, also „Gefühle" (im weiteren Sinne) überhaupt nicht sich finden. Es wird dann auch die Behauptung nicht unwahrscheinlich klingen, daß die Stimmungen des ersten Seelenlebens in der That nur Gefühl und das maßgebende Gegenständliche „Körperempfindung" enthalten. Vom späteren Seelenleben indes, nachdem im Besonderen die Sinne des Menschen „erwacht" sind und darauf auch das Vorstellungsleben sich eingestellt hat, läßt sich ebenso wahrscheinlich annehmen, daß niemals wieder eine Stimmung auftritt, die nur Gefühl und das maßgebende Gegenständliche „Körperempfindung" zeige. Das übrige Gegenständliche aber, welches demnach in all den Stimmungen des weiteren Seelenlebens sicherlich mitenthalten ist, steht an Deutlichkeit doch hinter der mit ihm zusammen gegebenen Körperempfindung zurück. Darum begreift es sich auch, daß man von den Stimmungen sagt, sie seien durchweg so „verschwommen", so „dunkel", so wenig „faßbar", ja „unsagbar". Weil man

die Stimmung nämlich nach Maßgabe des „Gefühls" (im weiteren Sinne) nicht auf die Körperempfindung, sondern auf Anderes, sei es Wahrnehmung, sei es Vorstellung als maßgebendes Gegenständliche gestellt erachtet, so läßt sich aus der geringen Deutlichkeit, dem „Dunkel" des, neben der Körperempfindung als der maßgebenden Bedingung mitlaufenden, Gegenständlichen verstehen, daß die Bemühungen, letzteres zu klar erfassen und zu bestimmen, gar oft gänzlich fehl schlagen und damit der Stimmung noch mehr, als berechtigt ist, das Kennzeichen der Unklarheit und Verschwommenheit anhängen. Daß der Stimmung allerdings irgendwie dieses Kennzeichen nicht mit Unrecht zukomme, werden wir bereitwillig zugeben, aber die „Verschwommenheit" jeder Stimmung schreibt sich zum größeren Teile wohl nicht von dem übrigen Gegenständlichen, sondern vielmehr von der maßgebenden Bedingung, der „Körperempfindung", her.

So verschieden „Stimmung" und „Gefühl" auch im Besonderen sind, so haben sie doch ein Grundlegendes gemein: beide enthalten Gefühl und Körperempfindung als ihre unveräußerlichen Stücke. Hieraus erklärt es sich auch einfach, daß „Stimmung" und „Gefühl" dieselben besonderen Bezeichnungen tragen: wir kennen freudige und traurige Stimmung, aber gleichfalls freudiges und trauriges „Gefühl", Hoffnung- und Angststimmung, sowie Hoffnungs- und Angstgefühl u. s. f. Wir müssen dabei jedoch festhalten, daß diese Gleichheit der Bezeichnung eben auf die Gleichheit des Zuständlichen und der „Körperempfindung" des Bewußtseins sich gründet. Und auch dieses sei hier noch bemerkt: obgleich die Stimmung sicherlich schon im Seelenleben auftritt, wenn noch von einem „Gefühl" (im weiteren Sinne) nicht die Rede sein kann, so kommt doch im Seelenleben die Stimmung in ihren besonderen Arten für uns erst zur klaren Fassung, wenn wir die besonderen Arten des anderen Zusammens, des „Gefühls", kennen gelernt haben; an letzterem unterrichten wir uns erst über die eigentümlichen besonderen Arten von Stimmung. Merkwürdig freilich erscheint dies in den bei Weitem häufigsten Fällen, wo die Arten des „Gefühls" nach seinem maßgebenden Gegenständlichen als dem Einteilungsgrunde bestimmt worden sind, wie Hoffnungs-, Furchtgefühl u. s. f.: denn das Gegenständliche, das in solchem „Gefühl" das maßgebende ist, fehlt ja gerade

in der Stimmung. Aber weil die gleiche Körperempfindung die dort als begleitende mit dem maßgebenden Gegenständlichen zusammen das Gefühl bedingt, in der Stimmung sich auch findet, so färbt gleichsam die besondere Bezeichnung jenes „Gefühls" auf die in dem Gegenständlichen „Körperempfindung" ihm gleiche Stimmung ab, obwohl sich doch dasjenige Gegenständliche, welches dem bestimmten „Gefühl" den besonderen Namen verschafft hat, in der Stimmung nicht findet. Daß aber die Stimmung erst von dem „Gefühl", das ihr im Seelenleben überhaupt doch nicht vorausgeht, ihren bestimmten einzelnen Namen erhält, verstehen wir, wenn wir uns der „Unbestimmtheit" ihres Gegenständlichen gegenüber der größeren Deutlichkeit des Gegenständlichen im „Gefühl" erinnern. Auf der anderen Seite aber wird uns auch erklärlich, wie viel und wie gern der Mensch aus der Erfahrung seines „Gefühls"-lebens in seine Stimmung hineingeheimnist. In der That ist es immer nur die gleiche Körperempfindung, welche die Stimmung mit dem gleichen Worte bezeichnen läßt, das doch zur Bezeichnung eines Gegenständlichen besonders gewählt war, von dem sich in der Stimmung nichts findet: so sprechen wir z. B. von einer „Angststimmung", in der wir uns befinden, und fügen wohl sogleich hinzu: „wir wissen gar nicht, wovor wir eigentlich ‚Angst' haben sollten."

Die Verwandtschaft der zwei verschiedenen Zusammen, Stimmung und „Gefühl", läßt auch ein „Übergehen" aus der Stimmung in das „entsprechende" Gefühl und umgekehrt aus dem „Gefühl" in die entsprechende Stimmung begreiflich erscheinen. Ist der Mensch in einer bestimmten Stimmung, so kann er zu dem entsprechenden „Gefühl" kommen, wenn ein Gegenständliches eintritt, das als maßgebendes mit einem in der Stimmung schon vorliegenden, wenigstens der Art nach gleichen Gefühle und mit der gleichen Körperempfindung, die dann freilich aus der maßgebenden in die begleitende Stellung tritt, zusammen sich findet. So kann die Angststimmung dem Angstgefühl Platz machen, die Hoffnungsstimmung dem Hoffnungsgefühl u. s. f. Hat andererseits der Mensch ein bestimmtes „Gefühl", so kann das maßgebende Gegenständliche aus dem Bewußtsein schwinden, doch aber der Seele dasselbe Gefühl sowie die gleiche Körperempfindung weiterhin eigen sein und zwar mit solchem anderen Gegenständlichen verbunden, daß die

Körperempfindung nun in die maßgebende Stellung gerückt erscheint, womit denn die „entsprechende" Stimmung gegeben ist.

Im „Gefühl" und in der Stimmung kommt das, was wir das Gemüt des Menschen nennen zum Ausdruck; „Gefühl" und Stimmung machen die zwei besonderen Arten des „Gemütszustandes" aus. Alle Gemütszustände sind also ein Zusammen von Gefühl (Zuständlichem) und Gegenständlichem, und zwar findet sich in jedem Gemütszustand beider Arten, also des „Gefühls" sowie der Stimmung, als unentbehrliches Stück die „Körperempfindung"; dies dürfen wir niemals außer Acht lassen. Denn es ist durchaus falsch, zu meinen, das Gemüt des Menschen habe überhaupt nichts oder wenigstens nicht in allen Fällen etwas mit dem Leibe des Menschen zu thun. Jeder Gemütszustand d. i. jedes „Gefühl" und jede Stimmung führt den Erdgeschmack mit sich d. h. er trägt „Körperempfindung" als sein unentbehrliches Stück in sich. Wir wurzeln also mit unserm Gemütsleben zu einem nicht geringen Teil unmittelbar in unserem Leibesleben.

Sprechen wir aber von dem Gemüt des Menschen im Sinne dieser Redensarten: „er hat ein stilles, ein verzagtes, ein fröhliches, ein düsteres Gemüt u. s. f.", verstehen wir demnach unter „Gemüt" nicht den einzelnen Gemütszustand des Menschen, sondern die besonderen Bedingungen für „Gefühl" und Stimmung, die der Mensch, sei es von Geburt, sei es nach bestimmter Entwicklungszeit, von sich aus mitbringt, so liegen thatsächlich diese Bedingungen, was den ersten Fall betrifft, ganz allein in seiner Leibesbeschaffenheit, aber doch, wie aus diesem schon hervorgeht, im zweiten Fall nicht etwa in dem bisherigen Bewußtseinsleben des Menschen allein, sondern auch hier zugleich zu einem guten Teil in seinem besonderen Leibesleben: eine Wahrheit, die für das Erziehungsgeschäft der sogenannten „Gemütsbildung" von maßgebender Bedeutung ist.

D. Der Mensch als ursächliches Bewußtsein.

Wille ist die ursächliche Selbstbeziehung des Bewußtseins auf eine vorgestellte Veränderung im Gegebenen überhaupt. Die Seele ist wollende Seele, wenn sie sich selbst als Einzelwesen ursächlich auf vorgestellte Veränderung bezieht. Ob sie

als seelische Einheit in Wahrheit Ursache d. i. wirkende Bedingung einer Veränderung im Gegebenen sein könne, der Entscheid in dieser Frage, wie er auch fallen mag, berührt die Thatsache des Willens selber in keiner Weise. Eben deshalb bedeuten „Wollen" und „bewußtes Wirken" nicht ein und dasselbe, wenn auch freilich die bewußt wirkende Seele immer wollende Seele ist; denn „Wollen" ist ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf eine vorgestellte Veränderung, „bewußtes Wirken" aber bewußtes Bedingungsein der Seele in Ansehung der auftretenden Veränderung eines bestimmten Einzelwesens. Wollen hat es nicht mit einer gegebenen Veränderung, sondern nur mit einer Veränderungsvorstellung zu thun. Behaupten wir, die Seele habe einen Willen d. h. sie wolle etwas, so ist damit also noch keineswegs zugleich eine im Gegebenen auftretende Veränderung behauptet; wirkt aber die Seele, so tritt selbstverständlich eben eine Veränderung im Gegebenen auf; denn Wirken und Wirkung sind ebensowenig in Wirklichkeit auseinander zu reißen, wie Wahrnehmen und Wahrnehmung, wie Vorstellen und Vorstellung, wie Denken und Gedanke. So kann demnach Wirken der Seele niemals statthaben, ohne daß Wirkung d. i. gewirkte Veränderung zugleich da wäre, und die Wirkung folgt nicht etwa erst auf das Wirken „wie die Thrän' auf den herben Zwiebel".

Die weitverbreitete Neigung, die Wirkung der Seele als eine zeitliche Folge des Wirkens der Seele zu denken und dann eben „bewußtes Wirken" und „Wollen" zusammen zu werfen und nicht aus einander zu halten, scheint mir besonders dadurch verstärkt zu werden, daß man gewohnt ist, das Wirken der Seele als „Thätigkeit" zu bezeichnen; dies Wort bildet vielfach die Brücke, dem „Wirken" einen Sinn zuzuführen, der in ihm selber nicht gefunden werden kann. Es erscheint daher nötig, auf diese Gepflogenheit näher einzugehen, um jenen für die Auffassung des Seelenlebens verhängnisvollen Irrtum auch nach dieser Seite hin zu verfolgen.

Man spricht so gerne von „Seelenthätigkeiten" „Bewußtseinsakten": was will dies sagen? „Thätigkeit" wird im eigentlichen Sinne immer nur von Einzelwesen auszusagen sein. Thätiges Einzelwesen besagt: 1. wirkendes Einzelwesen schlechtweg, dann aber im Besonderen 2. sich veränderndes wirkendes Einzelwesen.

Bedeutete „Thätigkeit" oder „Thätigsein" nur das Erste, so würde dieses Wort durchaus den Sinn des „Wirkens", wie wir ihn festgestellt haben, wiedergeben und in dem Gebrauch jenes Wortes an Stelle von „Wirken" läge weiter keine Gefahr; diese ergiebt sich erst, wenn Thätigkeit Wirken des Einzelwesens als des sich verändernden Wesens bedeutet, so daß dessen Wirken als „thätigen" Einzelwesens besonders in seinem sich Verändern begründet gedacht ist. In diesem Sinne ist Thätigsein z. B. beim Dinge im Gegensatz zum „Stillliegen", „Sichnichtbewegen" gemeint. Da uns das so „thätige" d. i. sich verändernde Einzelwesen natürlich auch als „thätiges" d. i. wirkendes gegeben ist, so übt es zwar in jedem Augenblicke seiner Veränderungsreihe, die es hier aufweist, auch je eine bestimmte Wirkung aus; indes von dieser, der Veränderungsreihe des wirkenden Dinges parallelen, Wirkungsreihe kommt doch einzig das Schlußglied, die Schlußwirkung, zur Beachtung und die vorhergehenden Glieder der Wirkungsreihe werden übersehen. Damit aber scheint überhaupt die „Thätigkeit" d. i. das sich Verändern des „wirkenden" Einzelwesens zeitlich, bis auf das letzte Veränderungsglied (ausschließlich), der „Wirkung" voraufzugehen, weil ja als die Wirkung einzig das Schlußglied der ganzen Wirkungsreihe begriffen wird, ohne welches allerdings thatsächlich die ganze Veränderungsreihe bis auf ihr Schlußglied vorher abgelaufen ist.

Es ist aber, wie wir wissen, ein Irrtum, zu meinen, daß ein wirkliches Einzelwesen in irgend einem seiner Augenblicke nicht wirkendes sei; ein sich veränderndes d. i. „thätiges" Einzelwesen ist also in jedem seiner Augenblicke wirkendes d. i. „thätiges" und es giebt erst recht in keinem Augenblick ein Wirken ohne eine Wirkung.

Mancher wird indes gegen unsere Behauptung, daß „Thätigkeit" des Einzelwesens keinen Augenblick ohne Wirkung sei, gerade die sogenannte „Willensthätigkeit" ausspielen wollen. Prüfen wir diesen Einwand.

Thätigkeit ist nur vom Einzelwesen auszusagen; wir verstehen dieses, da Thätigkeit im Besonderen den Begriff des Sichveränderns des Wirkenden in sich schließt und nur das Einzelwesen Veränderliches ist. Thätigkeit schließt aber zugleich auch den Begriff des Wirkens in sich, das Wort betrifft also das, als sich veränderndes, wirkende Einzelwesen. Wir sehen

daher diejenigen, welche von „Willensthätigkeit" im Sinne der Thätigkeit eines „Willens" reden, in die Zwangslage versetzt, den Willen zu vereinzigen d. i. zu einem besonderen Einzelwesen außer der Seele umzudichten. An dieser Vereinzigung des „Willens" kranken zum Schaden einer klaren Auffassung der Willensthatsache die meisten Darstellungen. Was auch „Wille", von dem wir aus unserem eigenen Seelenleben so viel zu sagen wissen, sein mag, ein solches Einzelwesen ist er sicherlich nicht, „Thätigkeit" kann daher von ihm mit Recht nicht ausgesagt werden, ebensowenig wie von der „Kraft".

Wer demgemäß solche Vereinzigung des Willens aufgiebt, versteht dann wohl unter „Willensthätigkeit" nur eine besondere Thätigkeit der Seele und setzt sie dem „Wollen" gleich. Indessen dagegen ist erstens zu bemerken, daß „Wollen" noch nicht den Begriff des sich Veränderns in sich schließe, da schon ein einzelner Seelenaugenblick, für sich betrachtet, die Seele als wollende zeigen kann, während jedes sich Verändern wenigstens zwei besondere Augenblicke des Einzelwesens als nötige Unterlage fordert; zweitens aber bemerken wir, daß „Wollen" ebenfalls nicht den Begriff des Wirkens in sich schließe, wie wir festgestellt haben, als wir „bewußtes Wirken" und „Wollen" als zweierlei erkannten. „Thätigkeit" ihrerseits hingegen schließt beides, das Sichverändern sowie das Wirken, in sich.

Mithin könnte unter „Willensthätigkeit" den Thatsachen entsprechend auch nicht „Wollen" der Seele, sondern einzig nur noch Thätigkeit der wollenden Seele, in erster Linie also *Wirken* der wollenden Seele verstanden werden, indem hier die Seele als wollende oder, mit anderen Worten, die Seele als augenblickliche Bewußtseinseinheit die wirkende Bedingung bedeutet. Es wäre dann mit „Willensthätigkeit" nicht so sehr ein besonderes Wirken, als vielmehr eine besondere Bedingung von Seelenwirkung zu verstehen, so daß hier nicht eine Bestimmtheit des Einzelwesens — wie es bei allem Dingwirken und auch bei vielem Wirken der Seele der Fall ist —, sondern die Seele als *Augenblickseinheit* selber die wirkende Bedingung ausmacht. Wir können demnach erklären, daß „Willensthätigkeit" in diesem Sinne und „bewußtes Wirken" ein und dasselbe seien, denn die Bedingung alles bewußten Wirkens ist ja die wollende Seele, und wir könnten dies Wirken deshalb wohl, wenn wir gerade seine wirkende Bedingung be-

sonders hervorkehren wollen, Willensthätigkeit nennen. Immerhin aber wäre nun unter Willensthätigkeit doch ein Wirken gemeint, und folglich könnten wir auch hier die Thatsache der Willensthätigkeit ohne ihre gleichzeitig auftretende Wirkung gar nicht zugeben.

Nennten wir jedoch das bewußte Wirken der Seele „Willensthätigkeit", so forderte auch die andere Seite der „Thätigkeit" (das sich Verändern) ihr Recht, und somit würde doch wieder nicht alles bewußte Wirken Willensthätigkeit genannt werden, sondern nur das, was sich in einer Wirkungsreihe darbietet, so daß die wirkende Bedingung hier im Besonderen eine Veränderungsreihe der wollenden Seele darstellt. Hier ist also der Blick wieder auf das sich Verändern der wirkenden Seele gerichtet und so geschieht es wohl, daß im Besonderen nur das Schlußglied der Wirkungsreihe, die Schlußwirkung, allein als die Wirkung gilt und demzufolge Willensthätigkeit, da sie ja allerdings auch schon vor dieser Wirkung da ist, in dem Sinne begriffen wird, als ob sie, diese „Thätigkeit", auch schon ohne ihre Wirkung gewesen wäre. Aus solcher irrenden Meinung heraus ist auch die Bezeichnung der Willensthätigkeit als „innerer" Thätigkeit geboren, deren „Effekt" eine an ihrem Schlusse erst auftretende „äußere" Wirkung bilde. Wir können eine „innere" Thätigkeit der Seele ohne gleichzeitig gegebene Wirkung nicht anerkennen. Will man von „innerer" Thätigkeit der Seele reden, so ließe sich dafür nur eine Berechtigung finden, wenn man sie als dasjenige Wirken der Seele faßte, dessen (mittelbare) Wirkung Veränderung der Seele selber im Gegensatz zu „äußerer Thätigkeit" der Seele ist, deren Wirkung eben die Veränderung anderer Einzelwesen ausmacht.

Am vorteilhaftesten aber wäre es sicherlich, wenn das Wort von der Willensthätigkeit als „innerer" Thätigkeit der Seele aus der Psychologie verschwände. Es ist ein legendenreiches Kapitel in der Geschichte der Psychologie, das von der Willensthätigkeit der Seele als „innerer" Thätigkeit in jenem irrigen Sinne handelt, zu dem sich als seine Unterlage noch der Irrtum von einem unmittelbaren Wirken der Seele auf sich selbst zu gesellen pflegt. Wer begriffen hat, daß die Seele ein einfaches Einzelwesen sei, und erkannt hat, daß zum Wirken überhaupt immer zwei Einzelwesen nötig seien, der wird den Legenden von der „inneren" Thätigkeit der Seele als einem

unmittelbaren Wirken auf sich selbst kein Gehör mehr geben können; er wird aber auch der Einteilung der „Willensthätigkeit" d. i. des Wirkens der wollenden Seele in „innere" und „äußere", die wir soeben mit jenem von der Besonderheit der Wirkung hergenommenen Einteilungsgrunde immerhin für annehmbar erklärten, als durchaus entbehrlich fallen lassen und demnach das Wort von der „inneren" Thätigkeit der Seele, weil es so leicht zu Irrungen führt, aus seinem psychologischen Wörterbuche gerne streichen.

Dafür wollen wir um so mehr Gewicht auf die Einteilung des *Wirkens der Seele* legen, welche nach dem Einteilungsgrunde der besonderen Bedingung dieses Wirkens ein *unbewußtes* und ein *bewußtes* unterscheidet: jenes hat als seine wirkende Bedingung eine *Bestimmtheit* der Seele, dieses dagegen den „Willen" d. i. das *Bewußtsein* selber in seiner *Augenblickseinheit*. Das unbewußte Wirken der Seele nun bezeichnen wir als Triebhandeln, das bewußte als Willenshandeln, die Wirkung der Seele im ersten Falle als Triebhandlung, im zweiten als Willenshandlung.

„*Trieb*" heißt eine *Bewußtseinsbestimmtheit*, wenn sie als wirkende Bedingung einer auftretenden Veränderung gegeben ist, „*Wille*" dagegen ist das Bewußtsein, wenn es als die gegebene Augenblickseinheit wirkende Bedingung einer Veränderung sein *kann*.

Ist das Seelische, das als wirkende Bedingung „Trieb" heißt, immer nur Bestimmtheit des Bewußtseins, nicht aber das Bewußtsein, so erklärt sich daraus, daß wir eine Bewußtseinsbestimmtheit als Trieb und mithin die Thatsache des Triebes immer erst auf Grund einer gegebenen *Wirkung* dieser Bestimmtheit feststellen können. Dieser Umstand, daß sich Seelisches erst aus seiner Wirkung als ein Trieb feststellen läßt, ist uns wichtig zur Unterscheidung von Trieb und Wille; denn Wille ist schon vor seiner etwaigen Wirkung festzustellen, ist sogar vielfach auch da, ohne daß er überhaupt wirkt. „Wille" heißt die Seele als ursächliches Bewußtsein, Trieb heißt die Bewußtseinsbestimmtheit als thatsächlich wirkende Bedingung.

Für die Auffassung des Seelenlebens ist es von einschneidender Bedeutung, den grundlegenden Unterschied von Trieb und Wille klar zu begreifen. Der Sprachgebrauch kann viel dazu helfen und es wäre schon manches gewonnen, wenn

er das Wort „Wille", wie es hier geschieht, allein zur Bezeichnung der Seele als der ursächlichen Bewußtseinseinheit verwendete. Dann hieße es fernerhin nicht mehr „die Seele hat Willen" (wie es heißt „die Seele hat Wahrnehmung, Gefühl, Gedanken"), sondern vielmehr, „die Seele ist Wille". „Wille" ist, so behaupten wir, keine Bestimmtheit des Bewußtseins, wie Wahrnehmung, Gefühl und Gedanke, sondern Wille ist die Seele und bezieht sich als solcher ursächlich auf eine vorgestellte Veränderung. „Wille" ist eben das ursächliche Bewußtsein und „Wollen" bezeichnet die ursächliche Selbstbeziehung des Bewußtseins.

Diese Festsetzung trägt zur klaren Erkenntnis des Unterschiedes von „Wille" und „Trieb" nicht wenig bei. Wir sagen, die Seele sei Wille, aber können nicht sagen, die Seele sei Trieb, sondern müssen sagen, sie habe Triebe, wie sie eben Bestimmtheiten hat, denn Triebe sind ja die als wirkende Bedingung einer Veränderung gegebenen Bewußtseinsbestimmtheiten. Dabei bleibt jedoch die Redensart, „der Mensch hat einen Willen" und „Ich (= Mensch) habe einen Willen" nach wie vor bestehen, zwar nicht in dem Sinne, wie wir vom Menschen sagen, daß er Gefühle, Gedanken u. s. f. habe, sondern in demselben Sinne, wie behauptet wird, daß der Mensch eine Seele habe (s. S. 41 ff.).

Es thut vor allem not zu erkennen, daß Wille und Trieb, wenn sie auch als zwei besondere Bedingungen seelischen Wirkens neben einander aufmarschieren, dennoch, unter sich verglichen, keinen gemeinsamen Begriff aufweisen, denn Wille ist nicht, wie das, was in Ansehung seelischen Wirkens Trieb genannt wird, Bewußtseinsbestimmtheit, und Trieb ist nicht, wie der Wille, eine seelische Augenblickseinheit selbst. Aber freilich, die Neigung, Trieb und Wille unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen, ist stark; so hat man denn auch versucht, den Trieb zu einer Art von Willen heraus zu putzen und ihn als „unbewußten Willen" unserem „Willen" als dem „bewußten" Willen nebenzuordnen. Wer dies thut, macht den Trieb zu einer seelischen Augenblickseinheit, wie leicht ersichtlich ist.

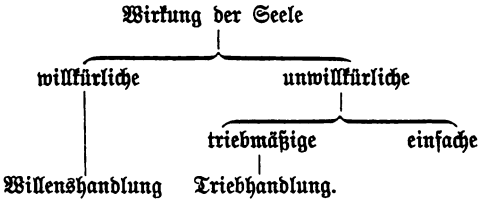
Der „Wille", sagen wir mit Recht, hat einen Zweck, der „Zweck" ist die vorgestellte Veränderung; die Seele nämlich oder das Bewußtsein kann selbstverständlich Veränderungsvorstellung haben und „Wille" ist ja eben Seele als die ursächliche Bewußtseinseinheit des Augenblicks. Soll Trieb eine Art von Willen sein,

so müßte auch er eine Zweckvorstellung haben, also die Seele als Trieb d. i. als angeblicher „unbewußter Wille" müßte eine unbewußte Veränderungsvorstellung haben, was aber im Widerspruch steht mit dem Wesen der Seele als einem Bewußtsein. Wer nun den Widerspruch einer unbewußten Vorstellung nicht mitmachen will und im Triebe auch nicht die Seele, sondern nur eine wirkende Bestimmtheit der Seele sieht, wird zugleich auch von der Behauptung abstehen, daß der Trieb einen „Zweck" d. i. eine Veränderungsvorstellung „habe", während er dem Willen d. i. dem ursächlichen Bewußtsein selbstverständlich nach wie vor diese Vorstellung lassen muß. Vorstellung haben d. i. Vorstellen ist eben nicht Sache einer Bewußtseinsbestimmtheit, sondern das kommt einzig und allein dem Bewußtsein selber zu.

So völlig verschieden auch Trieb und Wille, unter sich verglichen, erscheinen, wir stellen sie doch, wenn das Wirken der Seele ins Auge gefaßt wird, neben einander als zwei verschiedene wirkende Bedingungen im Seelenleben. Dabei ist zu bemerken, daß wir zwar die Wirkung der Seele nach der wirkenden Bedingung in die von der Seele als Bewußtseinseinheit d. i. als ursächlichem Bewußtsein und in die von einer Bewußtseinsbestimmtheit der Seele bedingte Wirkung einteilen, also das Wirken der Seele entweder als bewußtes oder als unbewußtes Wirken ansprechen, daß aber doch noch keineswegs alles unbewußte Wirken der Seele von einem „Triebe" bedingt, keineswegs alles unbewußte Wirken Triebwirken sei. Zwar hat alles unbewußte Wirken der Seele in einer Bewußtseinsbestimmtheit seine wirkende Bedingung, aber nur diejenige unbewußte Wirkung der Seele nennen wir Triebhandlung, welche ebenfalls den Willen d. i. das ursächliche Bewußtsein zur wirkenden Bedingung haben kann. Da nun alle Willenshandlungen mittelbare Wirkungen der Seele sind, so werden es demnach auch alle Triebhandlungen sein müssen. Aber alle unmittelbaren Wirkungen der Seele d. h. also alle seelischen Wirkungen auf das Gehirn, sowie alle diejenigen mittelbaren, die niemals als willkürliche auftreten können, gehören nicht zu den Triebhandlungen.

Wir teilen demgemäß die Wirkung der Seele in willkürliche und unwillkürliche ein, die letztere aber wiederum in Triebwirkung und durch einfache Bewußtseinsbestimmtheit be-

dingte oder kurzweg einfache Wirkung der Seele[1]), und fassen gegenüber dieser letzteren die willkürliche und die Triebwirkung der Seele unter dem besondern Namen der Handlung zusammen.



Wenngleich daran festgehalten werden muß, daß all das, was als Triebhandlung auftritt, auch als Wirkung des Willens, also als Willenshandlung gegeben sein könne, so ist doch nicht etwa umgekehrt das Gebiet des willkürlichen Wirkens auf das des Triebwirkens beschränkt, weder nach oben noch unten, d. h. wir kennen einerseits willkürliche Wirkungen, die weder auch als Triebwirkungen noch als einfache Wirkungen der Seele gegeben sein können, und wir kennen andererseits willkürliche Wirkungen, die zwar niemals auch als Triebwirkungen, wohl aber auch als einfache Wirkungen gegeben sein können. Freilich die unmittelbaren einfachen Wirkungen, welche wir als die Wirkungen der Seele auf das Gehirn kennen, fallen, wie wir wissen, insgesamt hierbei aus, denn alle willkürlichen Wirkungen sind mittelbare Wirkungen der Seele.

Was wir von der Trieb- und Willenshandlung behaupteten, daß nämlich, was Triebhandlung ist, auch als Willenshandlung gegeben sein könne, finden wir durch den Sprachgebrauch in seiner besonderen Bezeichnung der Triebe bestätigt: Selbsterhaltungstrieb, Geschlechtstrieb, Bewegungstrieb, Geselligkeitstrieb, Nachahmungstrieb, Wissenstrieb, moralischer, ästhetischer, religiöser Trieb u. s. f. — die Wirkung aller dieser Triebe kann auch als Willenswirkung gegeben sein.

Diese innige Beziehung der Triebhandlung zur Willenshandlung darf uns aber doch nicht wieder verleiten, „Trieb"

1) Der Sinn dieser Gegenüberstellung „Trieb und einfache wirkende Bewußtseinsbestimmtheit" wird erst klar, wenn Bewußtseinsbestimmtheit, die als Trieb auftritt, als eine eigenartig zusammengesetzte Bestimmtheit dargelegt ist (s. S. 154).

und „Wille" unter einen Hut zu bringen, so daß wir „Wille", dieses ursächliche Bewußtsein, etwa zu einer Bewußtseinsbestimmtheit herunterschraubten, oder Trieb d. i. alle als wirkende Bedingung gegebene Bewußtseinsbestimmtheit zu einem ursächlichen Bewußtsein („unbewußten Willen") hinaufschraubten. Man muß niemals vergessen, wie die Nebeneinanderstellung von „Trieb" und „Wille" nur darin ihre Berechtigung habe, daß wir auf die wirkende Bedingung menschlicher Handlungen sehen, und in diesem Sinne mit Recht Trieb- und Willenshandlung als die beiden besonderen Arten menschlicher Handlung neben einander stellen. Sehen wir aber von dieser Wirkung ab, so ist eine Gegenüberstellung von „Trieb" und „Wille" schlechthin unmöglich; denn ohne Handlung ist uns zwar der Wille auch schon gegeben, niemals aber der „Trieb", sondern nur etwa die Bewußtseinsbestimmtheit, die als Trieb, mithin als wirkende Bedingung, allerdings auftreten kann, wenn die günstigen Umstände zugleich vorhanden sind. Wir haben also, sehen wir von der Handlung selber ab, zur Vergleichung immer nur „Wille" d. i. ursächliches Bewußtsein und eine Bewußtseinsbestimmtheit, nicht aber Trieb, vor uns, Bewußtsein und Bewußtseinsbestimmtheit lassen sich als solche aber natürlich nicht einander nebenordnen.

Ist indeß auch der Versuch einer logischen Nebeneinanderstellung von Trieb und Wille durchaus verfehlt, so soll doch keineswegs das Nebeneinanderbestehen von Trieb und Wille, sowie von triebmäßigem und willkürlichem Wirken im Seelenleben bestritten werden. Wer freilich in dem Triebe eine Art von Willen finden will und demzufolge Trieb und Wille für nebengeordnete Begriffe („unbewußten" und „bewußten Willen") ausgiebt, der muß die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens von „Trieb" und Wille schlechtweg leugnen. Denn die Seele als „Wille" ist Bewußtseinseinheit, sie kann daher nicht zu gleicher Zeit noch eine zweite Einheit neben der ersten sein; in demselben Seelenaugenblick kann nicht ein Wille neben dem anderen, kann nicht ein ursächliches Bewußtsein gegen das andere stehen, was ja die Thatsachen des Seelenlebens laut und deutlich genug bekunden, da Niemand zweierlei Wollen zugleich hat.

Wir behaupten ja auch, daß Trieb nicht „unbewußter Wille", sondern daß er Bewußtseinsbestimmtheit in ihrer Eigenschaft als wirkende Bedingung bedeutet und daß andererseits Wille

nicht Bewußtseinsbestimmtheit, sondern ursächlich auf eine vorgestellte Veränderung sich beziehendes oder, kurz gesagt, ursächliches Bewußtsein ist. Besteht diese Auffassung aber zu Recht, dann möchte es gar nicht schwer fallen, die Möglichkeit zu begreifen, daß Trieb und Wille, daß triebmäßiges und willkürliches Handeln im Seelenleben neben einander bestehen. Diese Möglichkeit zu erkennen ist für uns von höchster Wichtigkeit, da wir vor Allem die Wahrheit, daß der Wille Triebe bekämpfen und unterdrücken könne, nicht missen möchten; die Möglichkeit dieser Thatsache aber fordert das Nebeneinanderbestehen von Trieb und Wille, wie ohne Weiteres klar ist.

Sollen aber Trieb und Wille neben einander bestehen und im Besonderen auch gegen einander im Seelenleben aufstehen können, so müssen wir unsere Behauptung, daß Wille die augenblickliche Bewußtseinseinheit als ursächliches Bewußtsein bedeute, in einem Punkte noch deutlicher entwickeln, damit nicht die irrige Meinung Platz greife, als ob das ursächliche Bewußtsein als solches den Seelenaugenblick schon völlig ausmache; denn, wäre dies der Fall, so könnte in keinem der Seelenaugenblicke, in denen die Seele Wille d. i. ursächliches Bewußtsein ist, neben dem Willen noch Anderes bestehen, also auch nicht noch eine andere Bewußtseinsbestimmtheit als Trieb sich geltend machen.

Untersuchen wir das ursächliche Bewußtsein d. i. das Bewußtsein, insofern es als bestimmte Augenblickseinheit sich ursächlich auf eine vorgestellte Veränderung bezieht, was es hier als diese Einheit darbiete, so finden wir nur Zweierlei: das Bewußtseinssubjekt und diejenige gegenständliche Bestimmtheit, welche wir die Veränderungsvorstellung oder das „Gewollte" oder den „Zweck" oder das „Ziel" zu nennen pflegen. Bewußtseinssubjekt und diese gegenständliche Bestimmtheit machen also diejenige Bewußtseinseinheit, als welche die Seele Wille ist, aus; der Wille ist mithin augenscheinlich noch eine besondere Einheit in der Einheit des betreffenden Seelenaugenblicks. Aber wie kommt es zu dieser besonderen Einheit? Sie muß als besondere offenbar auch einen besonderen Grund haben. Ist dieser schon in jener besonderen gegenständlichen Bestimmtheit, die jeder Wille aufweist, gefunden, mit anderen Worten, wollen wir schon, weil wir jene besondere Veränderungsvorstellung haben?

Machen wir uns klar, was diese Vorstellung in allen

Fällen, welcher Art auch das Wollen sei, aufweist. Dieser sogenannte „Willensinhalt" ist immer etwas, was nach unserer Meinung als verwirklichtes für uns mit Lust verknüpft sein wird. Der Mensch kann niemals etwas zum Zweck haben, das er selber für nicht lustbringend oder für unlustbringend hält.

Fälle, in denen wir Unbequemes und Unangenehmes auf uns genommen, „in den sauren Apfel gebissen" haben, sprechen nicht gegen unsere Behauptung; denn, genau betrachtet, zeigen sie, daß solches „Unlustbringende" immer nur das eine Stück eines besonderen Willensinhaltes war, dessen anderes Stück „Lustbringendes" bildete, und zwar ergiebt die genaue Prüfung immer, daß uns jenes ersten Stückes Verwirklichung nur als die notwendige Voraussetzung oder das „Mittel" für die Verwirklichung des zweiten Stückes galt: nicht an sich selbst wurde jenes gewollt, sondern nur im Verein mit diesem zweiten Stücke, weil ohne seine, dieses Unlustbringenden, Verwirklichung die des lustbringenden Stückes nicht möglich erschien. Nennen wir das erste Stück M, das zweite E, so zeigen sich also in solchen Fällen des Wollens nicht etwa zwei verschiedene Willen, von denen der eine M, der andere E zum „Inhalt" oder „Zweck" hätte, sondern nur ein Wille, dessen Inhalt oder Zweck eben (M + E) ist. Wir können zwar E, da es ja vorgestelltes Lustbringendes ist, auch schon für sich als Inhalt eines Willens denken, dagegen M, das hier ja vorgestelltes Unlustbringendes ist, für sich niemals, sondern immer nur zusammen mit E. Dieses Zusammen von Unlust- und Lustbringendem als möglicher Willensinhalt fordert aber des Näheren nicht nur, daß immer das Unlustbringende, der Mittelzweck M, und das Lustbringende, der Endzweck E, sei, sondern auch, daß der einheitliche Zweck oder Willensinhalt (M + E) in seiner Einheit doch als Lustbringendes gelte. Denn der Satz, daß Lustbringendes einzig und allein ein Willensinhalt sein könne, leidet keine Ausnahme.

Sehen wir aber den Willen überhaupt auf seinen Willensinhalt an, so werden wir einfachen und gegliederten Willen unterscheiden können; jener weist einen einfachen Zweck auf, dieser dagegen einen in Mittelzweck[1]) und Endzweck gegliederten Zweck auf. Der gegliederte Wille hat zum Endzweck immer

1) Von der Zergliederung des Mittelzwecks in eine Mittelzweckreihe können wir hier absehen.

vorgestelltes Lustbringendes, der Mittelzweck dagegen ist entweder gleichfalls vorgestelltes Lustbringendes oder aber Unlustbringendes. In letzterem Falle muß jedoch der Endzweck mit seiner Lustvorstellung stets den Mittelzweck mit seiner Unlustvorstellung derart überwiegen, daß der Gesamtinhalt des gegliederten Willens „trotz alledem" als Lustbringendes gilt.

In jedem einzelnen Willen also ist der Zweck vorgestelltes Lustbringendes. Ist aber der Willensinhalt immer die Vorstellung eines Lustbringenden, so geht daraus klar hervor, daß die Seele wenigstens nicht von Anfang an schon Wille oder ursächliches Bewußtsein gewesen sein kann, da sie zwar von Anfang an gegenständliches Bewußtsein, nicht aber von Anfang an vorstellendes Bewußtsein ist; denn vorstellendes Bewußtsein setzt zu seiner Möglichkeit schon voraufgegangenes Wahrnehmen voraus. Es besteht mithin zweifellos schon Seele, die noch nicht Wille ist oder war, und mag auch die Frage noch offen bleiben, ob der Mensch ebenfalls in seinem entwickelteren Seelenleben Augenblicke zeige, in denen er keinen Willen hat, so können wir doch mit voller Berechtigung die Meinung abweisen, welcher das Wollen eine „fundamentale Funktion" der Seele ist. Um Mißverständnissen vorzubeugen, betone ich hier wieder: 1. Wollen ist nicht Wirken, sondern ursächliche Selbstbeziehung des Bewußtseins auf eine vorgestellte Veränderung; 2. das ursächliche Bewußtsein oder der Wille kann zwar wirken d. i. eine Veränderung hervorrufen, und bewußtes Wirken ist sogar einzig und allein Sache des wollenden Bewußtseins, aber wollende Seele ist an und für sich nicht schon bewußt wirkende Seele, sondern bewußtes Wirken ist nur eine mögliche Folge des Wollens.

Nun würden wir aber den Thatsachen des Seelenlebens noch keineswegs gerecht werden, wenn wir das vorgestellte Lustbringende schon für den ausreichenden Grund des Wollens hielten; daß es zu diesem gehört, ist freilich zweifellos. So manches Lustbringende aber stellen wir vor, ohne daß es unser Willensinhalt wäre oder würde: wir sitzen z. B beim schäumenden Glase Erlanger und stellen uns zugleich ein herrliches Glas Münchener vor; offenbar „haben" wir dieses als vorgestelltes Lustbringendes, trotzdem aber wollen wir es jetzt nicht.

Der ausreichende Grund zu einem Wollen wird uns erst gewonnen, indem wir das Gefühl des betreffenden Seelen-

augenblicks samt dem Gegenständlichen, das seine maßgebende Bedingung ausmacht, mit berücksichtigen; in diesem finden wir das zweite notwendige Stück, das mit dem vorgestellten Lustbringenden zusammen das einzelne Wollen der Seele begründet. Freilich nicht jedes Gefühl ist Mitbegründer eines Wollens, wie unser Bierbeispiel zeigt, sondern nur ein solches, das, verglichen mit der in dem vorgestellten Lustbringenden enthaltenen vorgestellten Lust entweder als ein Unlustgefühl oder als geringeres Lustgefühl sich erweist.

In dem vorgestellten Lustbringenden und in dem mit seinem maßgebenden Gegenständlichen gegenwärtigen Unlustgefühl oder geringeren Lustgefühl haben wir den ausreichenden Grund jedes Wollens, jeder ursächlichen Selbstbeziehung der Seele auf eine vorgestellte Veränderung, die mit der vorgestellten Lust zusammen eben das vorgestellte Lustbringende ausmacht.

Nennen wir diese beiden Bedingungen des Wollens kurzweg „vorgestelltes Lustgefühl" und „gegenwärtiges Gefühl", so läßt sich behaupten, daß ursächliches Bewußtsein stets einen Seelenaugenblick setzt, dessen Gefühl entweder anderer Art (Unlust) oder, wenn der gleichen Art, so doch geringeren Grades als das vorgestellte Lustgefühl ist. Die Verschiedenheit der zwei Stücke des Wollensgrundes aber erscheint, vom ursächlichen Bewußtsein aus betrachtet, als ein Gegensatz, den wir den praktischen Gegensatz des gegenwärtigen Gefühls und des vorgestellten Lustgefühls nennen. In diesem praktischen Gegensatze wurzelt jegliche ursächliche Selbstbeziehung der Seele. Aus solcher Erkenntnis heraus ist, wie ich hier anmerken will, die sogenannte Willenserziehung d. i. die Erziehung der Persönlichkeit zu regeln.

Weil der „praktische Gegensatz" der ausreichende, aber auch unentbehrliche Grund alles Wollens ist, dürfen wir nun ebenfalls die Frage, ob die Seele wenigstens im entwickelteren Leben doch in jedem Augenblicke Wille sei, verneinen, da ohne Weiteres klar ist, daß auch im entwickelteren Seelenleben nicht allzeit gegenwärtiges Gefühl (sei es Lust, sei es Unlust) mit einem vorgestellten Lustgefühl zusammen Bestimmtheit des Bewußtseins ist und andererseits die Augenblicke nicht selten sind, in denen gegenwärtiges Lustgefühl ein etwa zugleich gegebenes vorgestelltes Lustgefühl überwiegt. Wir weisen daher mit Grund die beliebte Behauptung ab, daß die Seele in jedem ihrer Augenblicke

denkende, fühlende und wollende Seele sei. Es wird uns auch gar nicht schwer, aus unserem eigenen Seelenleben Augenblicke, in denen wir Menschen nicht wollen, also keinen Willen haben, aufzuweisen; der Mensch, der in einem bestimmten Augenblicke z. B. satt oder befriedigt ist, hat eben keinen Willen, aber auch der in tiefster Trauer befangene oder der ganz verzweifelnde Mensch ist in solchen Augenblicken ohne Willen.

Das vorgestellte Lustbringende, dieses eine Stück des Wollensgrundes, heißt als Willensinhalt der Zweck. Hierbei möchte ich auf das Eigentümliche hinweisen, daß dieses aus der Lustvorstellung und ihrem maßgebendem Gegenständlichen Zusammengesetzte unter verschiedener Beleuchtung uns erscheint, je nachdem es entweder als das eine Stück des Wollensgrundes oder aber als der Zweck des Willens in Betracht gezogen wird, da im ersteren Fall die Lustvorstellung, im letzteren aber das maßgebende Gegenständliche, mit dessen Verwirklichung eben jene vorgestellte Lust verknüpft gedacht wird, in den Vordergrund rückt.

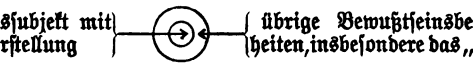
In dem Zwecke haben wir dasjenige vor uns, auf dessen Verwirklichung als Veränderung des Gegebenen überhaupt sich das Bewußtsein ursächlich bezieht. Das sich ursächlich beziehende oder kurz, das ursächliche Bewußtsein also bedeutet, wie nunmehr klar gemacht sein dürfte, eine augenblickliche Bewußtseinseinheit, die an Bestimmtheiten nichts weiter enthält, als das Bewußtseinssubjekt und eine gegenständliche Bestimmtheit, nämlich, kurz gesagt, den Zweck.

Nun wissen wir schon aus der Erörterung des praktischen Gegensatzes, welcher alles Wollens Grund ist, daß derselbe Seelenaugenblick, welcher das ursächliche Bewußtsein aufweist, an Bestimmtheit noch mehr aufweist, und unter diesem, was für uns besonders in Betracht kommt, die Bestimmtheit, welche wir kurzweg als „Gefühl" bezeichneten, nämlich jenes Zusammen von dem Gefühl des Augenblicks und seinem maßgebenden Gegenständlichen.

Wir haben demnach die eigentümliche Erscheinung festzustellen, daß die Bewußtseinseinheit, als welche sich die Seele in jedem Augenblick bietet, in denjenigen Augenblicken, in denen die Seele auch Wille ist, noch eine engere Bewußtseinseinheit, nämlich dies ursächliche Bewußtsein, aufweist. Dieses ist freilich nicht so zu verstehen, als ob ein derartiger Seelenaugenblick ein Zusammen von zwei Bewußtseinseinheiten neben einander

darstellte, sondern er bietet sich selber als eine engere und eine weitere Bewußtseinseinheit; jene bildet das Bewußtseinssubjekt und die Zweckvorstellung, diese das Bewußtseinssubjekt, die Zweckvorstellung und die übrigen Bewußtseinsbestimmtheiten des bestimmten Seelenaugenblicks: im Bilde stellt sich dies etwa so dar.

Seelenaugenblick mit dem Willen



Als Wille oder ursächliches Bewußtsein weiß sich stets die Seele unterschieden von ihren übrigen Bestimmheiten; der Wille bildet gleichsam die innere Burg, die übrigen Bewußtseinsbestimmtheiten aber den Zwinger des Seelenaugenblicks. Im Wollen weiß sich die Seele als eine besondere Einheit ihres Augenblicks gegenüber dem Übrigen, was dieser sonst noch bietet.

In diesem Selbstbewußtsein als Wille eröffnet sich uns erst der volle, tiefe Sinn des Wortes: „der Wille ist der Seele Kern", und wir verstehen, daß im Willen d. i. in der wollenden Seele die Persönlichkeit gegründet ist, da der Wille eben die engere Einheit in der weiteren Einheit des Seelenaugenblicks ausmacht.

Diese besondere Bewußtseinseinheit „Wille" in der Bewußtseinseinheit des Augenblicks ermöglicht es eben, daß sich die Seele als Wille, wie die innere Burg vom Zwinger, so vom Übrigen des Seelenaugenblicks sondert, daß sie als Wille ihren eigenen übrigen Bestimmtheiten thatsächlich als einem Anderen und Fremden gegenübersteht, daß ihr diese daher, je nachdem sie sich als die weitere oder die engere Einheit begreift, als zu ihr gehörig oder als nicht zu ihr gehörig erscheinen. Nun verstehen wir auch, daß die Seele als Wille d. i. als die engere Bewußtseinseinheit sogar die ihr als der weiteren Einheit doch auch eigenen anderen Bestimmtheiten bekämpfen oder unterstützen, will sagen, die Wirkungen dieser Bestimmtheiten unterdrücken oder fördern kann. In dieser Fähigkeit, ich hebe dies besonders hervor, wurzelt das Freiheitbewußtsein der Seele; als Wille weiß sich die Seele eben frei gegenüber den zu ihr, der weiteren Bewußtseinseinheit, ebenfalls gehörigen Bestimmtheiten als möglichen Bedingungen anderen Wirkens.

Unter den anderen, der wollenden Seele „fremden", Bestimmtheiten des Bewußtseinsaugenblicks ist von besonderer Bedeutung jene Bestimmtheit, die wir als ein Zusammen des

augenblicklichen Gefühls und seines maßgebenden Gegenständlichen kennen gelernt haben. Dieses Zusammen ist uns ja schon bei der Erörterung des zuständlichen Bewußtseins begegnet, wo wir es dem Sprachgebrauch gemäß als „Gefühl" im weiteren Sinne (zuständliche und gegenständliche Bestimmtheit zusammen) bezeichneten. In diesem „Gefühl" treffen wir also, indem wir es als wirkende Bedingung vorfinden, auf einen alten Bekannten, nämlich den „Trieb".

Trieb, erklärten wir, ist eine Bewußtseinsbestimmtheit, sofern sie als wirkende Bedingung auftritt; jetzt vervollständigen wir dies dahin: Trieb ist das „Gefühl" [zuständliche Bestimmtheit (Lust- oder Unlustgefühl) samt maßgebender gegenständlicher Bestimmtheit], das als wirkende Bedingung sich geltend macht. Die zusammengesetzte Bewußtseinsbestimmtheit „Gefühl", die sich in den Seelenaugenblicken, welche einen Willen als ihre „innere Burg" aufweisen, in dem „Zwinger" befindet, in allen übrigen Augenblicken der Seele aber, wenn die „Burg" fehlt, selber als die herrschende Bestimmtheit dasteht, hat also zu ihrem einen Stück entweder ein Lust- oder aber ein Unlustgefühl; man denke nur an den Geschlechtstrieb und an den Nahrungstrieb. Sie ist aber auch in jedem Augenblicke des Seelenlebens da, und ist immer als Trieb d. i. als wirkende Bedingung da, ausgenommen die Augenblicke, in denen die Seele eben als Wille entgegenwirkt und dadurch das Wirken jener Bestimmtheit der Seele unmöglich macht.

Sehen wir auf das Seelenleben überhaupt, in welchem die Seele in ihrem Wirken als handelnde, also in Triebhandlung und Willenshandlung, sich geltend macht, so werden wir zeitlich vor allem willkürlichen Wirken schon triebmäßiges Wirken der Seele feststellen müssen, dieses geht mithin in der seelischen Entwicklung des Menschen sicherlich dem Willen und demnach auch dem willkürlichen Wirken voraus; das erste Leben des Kindes ist ja reines Triebleben. Aber triebmäßiges Wirken besteht auch im weiteren Seelenleben neben dem willkürlichen Wirken der Seele fort. Stets können wir wirkenden Willen und Trieb im Seelenleben neben einander finden, nur nicht in den Augenblicken, in welchen die Seele als Wille das Wirken des „Gefühls", jener im „Zwinger" befindlichen zusammengesetzten Bestimmtheit, also die Bethätigung dieses „Gefühls" als eines Triebes durch ihr willkürliches Wirken unmöglich macht.

In Ansehung des Handelns der Seele nun kennen wir vier verschiedene Augenblicke menschlichen Seelenlebens, in dem einen fehlt der Wille gänzlich und die zusammengesetzte Bewußtseinsbestimmtheit „Gefühl" macht sich daher auch allein geltend, dies geschieht in der Triebhandlung; in dem zweiten ist die Seele als Wille da, aber sie kommt als solcher nicht zum Wirken, sondern ein entgegenstehendes „Gefühl" als Trieb kommt zur Wirkung; in dem dritten ist die Seele als Wille da und der Wille macht sich als wirkende Bedingung allein geltend, indem er durch sein Wirken zugleich die ihm widersprechende Triebhandlung unmöglich macht; in dem vierten endlich wirkt die Seele als Wille und zugleich durch ihr „Gefühl". Dieser vierte Augenblick bietet sich aber noch in zwei besonderen Arten, so daß entweder die Willenshandlung und die Triebhandlung als Wirkungen zwar Verschiedenes, aber doch nicht Widersprechendes darstellen, oder aber der Wille und das „Gefühl" als Trieb in ein und derselben Richtung wirken, so daß in der That nur eine Wirkung da ist, die eben von beiden wirkenden Bedingungen, dem Triebe und dem Willen, getragen ist.

Was diesen letzten Fall anlangt, so ist es verkehrt zu sagen, der Trieb sei hier in den Willen aufgenommen oder in ihm aufgehoben; denn das ist eine Unmöglichkeit und zu dieser irrigen Meinung kann auch nur jene Auffassung von Trieb und Wille verführen, die im Triebe einen „unbewußten Willen" oder im Willen einen „bewußten Trieb" sieht, so daß eben entweder der Trieb zu einer besonderen Bewußtseinseinheit (da er doch nur wirkendes „Gefühl" ist) oder der Wille zu einer Bewußtseinsbestimmtheit (da er doch eine besondere Bewußtseinseinheit ist) umgedichtet wird.

Die „Gefühle", jene zusammengesetzten Bewußtseinsbestimmtheiten, bleiben für sich gegenüber der Seele als Wille immer etwas Besonderes in der Augenblickseinheit der Seele; sie treten daher immer, sofern sie überhaupt zur Wirkung kommen, als besonderes Wirkendes, nämlich als Trieb auf. Nichtsdestoweniger können die „Gefühle" als Triebe in derselben Richtung wie der gleichzeitige Wille wirken, wenn sie selber auch etwas ganz anderes als Wille sind. So wirken gleichzeitig z. B. der Hungertrieb und der Wille zum Essen in derselben Richtung, wobei die Seele als Wille den Essenszweck, die Vorstellung des Luft-

bringenden, hat, während in dem „Gefühl" selber, das hier als Trieb auftritt, nichts von Essensvorstellung sich findet.

Es sei noch einmal bemerkt, daß keineswegs in allen Fällen, in denen ein Wille und ein dem Willen in Ansehung seiner möglichen Wirkung widersprechendes „Gefühl" zugleich gegeben sind, der Wille das Wirken des „Gefühls" d. i. das Auftreten des „Gefühls" als Triebes unterdrückt, sondern daß die Fälle gar häufig sind, in denen das „Gefühl" als Trieb eben durch sein Wirken das Wirken eines mit ihm zugleich gegebenen Willens unmöglich macht: „das Gute, das ich (engere Bewußtseinseinheit) will, thue (wirke) ich (weitere Bewußtseinseinheit) nicht, das Böse aber, das ich nicht will, thue ich."

Wille und Wollen stellt sich aber, wie ich zum Schluß noch einmal bemerke, im Seelenleben immer nur ein, wenn ein praktischer Gegensatz" gegeben ist; fehlt dieser, so wird das Handeln des Menschen einzig und allein ein triebmäßiges, also unwillkürliches Handeln sein.

Die deutschen Volksstämme und Landschaften. Von Prof. Dr. O. Weise. Mit 26 Abbildungen. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Das vorliegende Buch schildert die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Landschaft, ihre Beziehungen zu den Nachbarlandschaften, den Einfluß der Gegend auf das Temperament und die geistige Anlage der Menschen, die Leistungen hervorragender Männer auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft, des Gewerbes und der Industrie; Sitten und Gebräuche, Sagen und Märchen, Besonderheiten in der Sprache und Hauseinrichtung, in der politischen Haltung und dichterischen Beanlagung u. a. m. Eine gute Auswahl von Städtebildern, Landschaften und Bauten wie volkstümlichen Kunstwerken schmückt das Buch, das jedem Freunde deutschen Wesens und deutscher Eigenart in Nord und Süd, in Ost und West hochwillkommen sein wird.

Deutsche Baukunst im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit zahlr. Abb. i. T. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Der Verfasser giebt eine Darstellung der Entwicklung der deutschen Baukunst bis zum Ausgang des Mittelalters und klärt über ihr Wesen als Kunst auf, zeigt, wie sich im Verlauf der Entwicklung die Raumvorstellung klärt und vertieft, wie das technische Können wächst und die praktischen Aufgaben sich erweitern, wie in dem behandelten Zeitraum das germanische Volk aus der Erbschaft der Antike, die in der Basilika vorliegt, etwas Neues entwickelt, die romanische Kunst, die in den Kaiserdomen am Rhein ihren Höhepunkt erreicht, und wie in den Zeiten der Kreuzzüge neue Anregungen kommen, die zur Gotik führen.

Die Metalle. Von Prof. Dr. K. Scheid. Mit 16 Abbildungen. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Das Bändchen will, ohne daß irgend welche Kenntnisse der Chemie und Gesteinkunde vorausgesetzt werden, eine Erklärung geben, wie die Metalle in der Erde sich als Erze abgelagert haben mögen und wie die Erze sich in das reine Metall umwandeln lassen; wie die Metalle auf den Hüttenwerken dargestellt werden, ist unter Beigabe von Abbildungen erklärt. In den letzten Abschnitten werden sodann die Metalle hinsichtlich ihrer Eigenschaften verglichen und das Allgemeine über Darstellung und Verarbeitung zusammenfassend erklärt.

Das deutsche Volkslied. Über Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges. Von Privatdozent Dr. J. W. Bruinier. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Der Verfasser faßt den Begriff des Volksliedes in dem weiteren Sinne, den ihm die heutige Wissenschaft zukommen läßt, und führt daher den Leser durch die Jahrhunderte, zeigend, wie und was unser Volk seit Tacitus Zeiten gesungen, wie die Kunstdichtung immer befruchtend ins Volk drang und dort dem Geschmacke angepaßt wurde.

Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Prof. Dr. O. Weise. Reich illustr. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

Der Verfasser verfolgt durch mehr als vier Jahrtausende die einschlägigen Erscheinungen; wir hören von den Bibliotheken der Babylonier, von den Zeitungen im alten Rom, vor allem aber von der großartigen Entwicklung, die „Schrift- und Buchwesen" in der neuesten Zeit, insbesondere seit Erfindung der Buchdruckerkunst, genommen haben.

Acht Vorträge aus der Gesundheitslehre. Von Prof. Dr. H. Buchner. Mit zahlr. Abb. i. T. Geh. *M.* 1.—, geschmackv. geb. *M.* 1.25.

In klarer und überaus fesselnder Darstellung unterrichtet der Verfasser über die äußeren Lebensbedingungen des Menschen, über das Verhältnis von Luft, Licht und Wärme zum menschlichen Körper, über Kleidung und Wohnung, Bodenverhältnisse und Wasserversorgung, die Krankheiten erzeugenden Pilze und Infektionskrankheiten, kurz über alle wichtigen Fragen der Hygiene.

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold in München. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Jeder denkende Mensch wird und muß sich heute die Frage vorlegen: Wie ordnen wir unser Dasein, das persönliche und das öffentliche? giebt es für die mündige Persönlichkeit überhaupt keinen Zweck und kein Ziel des Einzel- und Gesamtlebens? giebt es keine bindenden Regeln des menschlichen Handelns? Diese Frage, in der er zugleich die Lebensfrage der modernen Kulturvölker und somit auch unseres deutschen Volkes sieht, beantwortet der Verfasser dieses Bändchens in zuversichtlich bejahender, zugleich wohlbegründeter Weise.

Die Leibesübungen und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. Mit 19 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Der Verfasser hat in seinen Vorträgen in streng wissenschaftlicher Weise, aber in allgemein verständlicher Form das Wesen der Leibesübungen dargestellt, den Bau und die Thätigkeit aller Organe, auf die die Leibesübungen einwirken, in Wort und Bild geschildert und den günstigen oder schädlichen Einfluß der Leibesübungen auf sie und auf den ganzen Körper eingehend behandelt. Eine genaue Besprechung erfahren die Wechselbeziehungen zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, die Leibesübungen der Frauen, die Bedeutung des Sportes und die Gefahren der sportlichen Übertreibungen.

Unsere wichtigsten Kulturpflanzen. Von Privatdozent Dr. Giesenhagen in München. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

Die frische Darstellung beschränkt sich nicht etwa auf die Schilderung der Getreidepflanzen, sondern die Darstellung des Körperbaues und der Entwicklung und Verrichtung der Organe der Getreidegräser vermittelt zugleich dem Leser in anschaulichster Form allgemeine botanische Kenntnisse. Hierzu fügt der Verfasser einen äußerst interessanten geschichtlichen Überblick über den Getreidebau und gewährt einen Ausblick auf die kulturgeschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes überhaupt und besonders unserer germanischen Vorfahren. Den Schluß bildet eine Darstellung der Krankheiten der Getreidegräser.

Neuere Fortschritte auf dem Gebiete der Elektrizität. Von Prof. Dr. Richarz. Mit 94 Abbildungen im Text. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

In vortrefflicher Weise ist es dem Verfasser gelungen, die grundlegenden Gesetze der Elektrizität zu erörtern, leicht verständlich, aber zugleich auch für jeden Fachmann interessant die Themata zu behandeln: Über elektrische Schwingungen und Hertzsche Wellen auf Drähten; die Hertzschen Wellen in der Luft, Strahlen elektrischer Kraft und die Telegraphie ohne Draht; Faradays Kraftlinien und die neueren Vorstellungen vom Wesen der elektrischen Kräfte; die Tesla-Ströme; die Kathodenstrahlen und Röntgenstrahlen. Vorausgeschickt ist eine Darstellung der absoluten elektrischen und magnetischen Maßeinheiten (Ampère, Volt und Ohm).

Das Eisenhüttenwesen erläutert in acht Vorträgen von Prof. Dr. H. Wedding. Mit 12 Figuren im Text. Geh. *M.* 1.—, geschmackvoll geb. *M.* 1.25.

In dem mit zahlr
zunächst die Erzeugung d
schildert und dann gezeigt
des Hochofenprozesses eintr
physikalischen und geologis
Brennstoffe, über die versch
die Erzeugung der verschied
Prozesse zu schildern, insbe
Formgebungsarbeiten und
Feind des Eisens, dem Ro

Ernährung und Volk
von Prof. Dr. Jo
Text und 2 Tafeln.

In knapper Form
Ernährungslehre. Es we
„Nahrungsmittel", „Nahrun
schließt sich die Betrachtung
wird der gesamte Verdauu
digen Untersuchungsmethode
der einzelnen Nahrungsmi
methoden der Konserven
Tabellen erhöhen den Wert

Der Kampf zwischen Me
Mit 31 Abbild. i. T

Die Vielseitigkeit un
die Erbitterung und Energi
zahlreichen Beispielen lebha
leitung erfahren, wie Mens
kannt geworden sein dürfte
führen uns die einzelnen K
Schilderung erfahren die Ka
werden, hier die durch Über
der Zeit erlangten Schußm
methoden, dort spitzige Krall
wandtheit, der Schutzfärbung
keit nicht zu vergessen.

Am sausenden Webstuh
Entwicklung der Nat
hardt, Geh. Reg.-R
Mit vielen Abbild.

In dem ersten Vortra
ganz anders gearteten Wunde
artigen Ausbildung des Verk
der Naturwissenschaften bestehen. Im letzten der Vorträge werden die meistens
zu entgegengesetzten ungen der Verkehrsvervoll-
kommnung dargestell irtschaftlichem, sozialem und
politischem Gebiete en sich geäußert haben.

glänzenden Entwicklung

Weit Vereinung.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
BOOK DUE
JUL 3 - 1986
1869306

JUL 2 2 1986

Widener Library
3 2044 105 228 571